جان جاك شوفالييه

تاريخ الفكر السياسي

من المدينة الدولة إلى الدولة القومية

ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا

تاريخ
الفكر السياسي

الطبعة الثانية

1413هـ - 1993م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص ب. ١١٣/٦٣١١ تلكس LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

جان جاك شوفالييه

تاريخ الفكر السياسي

ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

Histoire de la Pensée Politique

Tome 1- de la cité- Etat à L'apogée
de l'Etat - nation monarchique
Tome 2- L'Etat- nation monarchique
vers le declin

الإهداء :

إلى ذكرى جورج رونار(Georges RENARD) ، الأستاذ في كلية الحقوق بنانسي(1876 -1943) الذي عرف ، قبي ، طريقي وعرف ، فيما بعد ، كيف يوجهني اليه .

كلمة تعريف بالمترجم

- د. محمد عرب صاصيلا .
- مجاز في العلوم السياسية والادارية ، من كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية بالجامعة اللبنانية (1967) .
- حصل على دكتوراه الدولة في العلوم السياسية من جامعة غرونوبل - بفرنسا (1971) .
- أستاذ مساعد في كلية الحقوق بجامعة وهران (بالجزائر) (1972 - 1975) .
- محاضر في المعهد العالي للعلوم السياسية (التل - سورية) (1978 - 1979) .
- أستاذ التعليم العالي في كلية الحقوق والعلوم الاقتصادية والاجتماعية بجامعة محمد الأول (وجدة - المغرب) (1979 - 1983) .
- يعمل حالياً مديراً للدراسات في وزارة التعليم العالي بالجمهورية العربية السورية .
- مؤلف

كتاب : « الموجز في القانون الدستوري » الدار البيضاء - مطبعة النجاح الجديدة - 1981 .

وكتاب : « القضايا السياسية الكبرى في العالم المعاصر » - نشر وتوزيع المكتبة الثقافية (وجدة - المغرب) 1981 .

إستهلال

« العنصر الأول هو أن يوجد حقيقةً حكام ومحكومون ، قادة ومنقادون . إن كل العلم والفن السياسي يتأسس على هذه الواقعة الأولية التي يتعذر اختزالها . . . » .

غرامشي(A. GRAMSCI)

ملاحظات حول السياسة(1933) (Notes sur la politique)

« إن السياسة لم تتغير ولن تتغير . وذلك لأن بنية الانسان هي نفسها دائماً » .

ألن(ALAIN) ـ أقوال(Propos) (أيار1933)

« منذ مئة عام يعلن البعض عن ذبول الدولة ونهاية السياسة . . . . إلاّ . . . أن مصيرنا الزمني يخضع ، أكثر من أي وقت مضى ، لقرار مزعج يكّر للإرادة السياسية أن تتخذه .

جوليان فروند(Julien FREUND)

جوهر السياسي(1965) (L'essence du Politique)

إن الفكر السياسي هو أحد أشكال الأعمال الفكرية حول وضع الانسان في المجتمع ، والذي ساهم بقوة في صنع الحضارات . فهو ينسق ويربط بين التمثلات أو الأفكار التي لم يكن بإمكان العقل ، ولا يمكن له ، إلاّ أنْ يكوِّنها عن الظاهرة الأساسية والجذابة التي تُسمَّى بالسلطة . والتي وصفت ، صراحة أو ضمناً ، بالسياسة .

وليس هناك ، من جهة أخرى ، ما هو أكثر دلالة من الواقعة التالية : إن كلمة « السلطة » ، التي يوجد لها بمعناها الواسع العديد من الأشكال المختلفة ، تتعلق ، بشكل طبيعي ، وإذا ما استخدمت بدون نعوت إضافية ، بالسياسة أو بالإنسان السياسي (أي بحكم المدينة (Polis باليونانية) التي تكبر لتصل أحياناً لحدود المساحات الشاسعة للدولة في أيامنا هذه) . إنها تتعلق بالإنسان السياسي ، عندما يصبح ، في خصوصيته التي يتعذر اختزالها ، والنابعة من جوهره ، موضوعاً كلياً للتفكير .

لماذا هذا التمايز بين المحكومين والحكام ، أو أصحاب السلطة ، الذي يفترضه مفهوم الحكم نفسه ، بمعناه الواسع ؟ما هي القيم التي يمكنها أن تضفي طابعاً شرعياً على طاعة أولئك لهؤلاء ،

وترمي بالتالي أسس « الإلزام السياسي » ؟ . لماذا يحتكر هؤلاء الحكام القهر والاكراه المنظَّم والشرعي ، أو ما يُسمَّى بالاكراه العام ؟.لماذا توجد سلطة الكلمة الأخيرة المسمأة بالسيادة ؟.ماذا تعني هذه السيادة بدقة ، وماذا تتضمن بالضبط ؟. ما هي الغايات التي يسعى لها عمل السلطة ، والتي يجب أن يسعى لها ؟. ما هي الحدود التي تصطدم بها هذه السلطة إن كان هناك (أو يجب أن يكون هناك) حدود ؟. ما هي أشكال الحكم المختلفة ، وما قيمتها ؟. وهل يوجد شكل مثالي ، أو على الأقل ، الشكل الأفضل الممكن (أو الأقل سوءاً) ؟ـ هكذا تبدو الأسئلة الرئيسية التي تطرحها ظاهرة السلطة هذه ، التي لا تنفصل في الواقع (إن لم يكن في الخيال) عن السياسة . لقد أجبرت هذه الأسئلة الشائكة والصعبة والتي يستحيل ، بلا شك ، حلها بطريقة حاسمة ، العقل ، وتجبره ، على مجابهة القوى الحاضرة في اللعبة ، وعلى إعدادها ووزنها والموازنة بينها ، وعلى الانحياز لبعض القيم والغايات . ولئن تغيرت الحلول التي قُدِّمت لها ، وتتغير ، حسب الزمان والمكان (سواء في الفكر المجرد البحت أم تحت الضغط الملموس للظروف) ، فهذا ما يمكن فهمه بسهولة . لقد خضعت هذه الحلول ، ولم يكن بإمكانها قط أن لا تخضع ، لتأثير مزدوج : تأثير السياق الفكري العام ، وتأثير سياق المؤسسات .

بالنسبة للسياق الفكري ، يكفي أن نذكر ما قاله هنري ميشيل (Henry MICHEL) ، وهو يدشن بالسوربون ، في 8 كانون الأول 1896 ، كرسي « تاريخ الأفكار السياسية » ، حيث أكّد أن هذه الأفكار كانت ، دائماً وفي كل مكان ، تخضع بشكل وثيق لمنظومة الأفكار العامة المسيطرة في عصر معين :

> « إن الإنسان لا يكوِّن عن العلاقات التي يجب أن توجد في الدولة فكرة مستقلة عن تلك التي يتبناها حول الحياة الأخلاقية ، وحول معنى الكون وهدفه . . . إن دراسة تاريخ الأفكار السياسية ، المتضامنة مع الأفكار الدينية أو العلمية أو الفلسفية ، تعني التعرض لتاريخ الفكر الانساني ، بصفة عامة ، من زاوية جديدة نسبياً »(1) .

أما بالنسبة لسياق المؤسسات فإنه ينبثق بالتأكيد ، وبالمقام الأول ، عن المؤسسات التي تُنظم وتضبط العلاقات بين المحكومين والحكام ، أي المؤسسات السياسية ، أو الدستورية بلغة أكثر تقنية . ولكن هنا أيضاً تدخل بالحسبان تضامنات متعددة . فالمؤسسات الاجتماعية (باعتبار أن المجتمع الشامل هو الركن الأساسي لما هو سياسي ؛ وباعتباره ، حسب تعبير ف . برودل (F. BRAUDEL) « واقعاً كامناً تحت الواقع السياسي ») والمؤسسات الإقتصادية (التي يثير مداها ودورها الدقيق إحدى المناقشات الكبرى في عصرنا) والدينية والقانونية يجب أن تؤخذ أيضاً بعين الاعتبار .

إن للفكر السياسي تاريخاً خاصاً يدخل في نطاق التاريخ العام . وهذا التاريخ الخاص هو أحد

---

(1) الدرس الافتتاحي لمحاضرات « تاريخ المذاهب السياسية » في كلية الآداب بباريس ـ في 8 كانون الأول 1896 ، المنشور في « مجلة القانون العام وعلم السياسة » ـ باريس ـ منشورات المكتبة العامة للقانون والفقه (L.G.D.J) ـ المجلد السابع ـ كانون الثاني حزيران 1897 ـ ص : 232 .

« فروع التاريخ العميقة » والأكثر أهمية من التحركات السطحية الأكثر ظهوراً للعيان ؛ إنه تاريخ غني بمضمونه الفكري وزاخر ، في نفس الوقت ، بنتائج مباشرة وغير مباشرة على السلوك الانساني .

إن من الممكن إيجاد أصول بعيدة ومظلمة لهذا التاريخ في الحضارات الكبيرة الألفية في آسيا ، وفي حضارة « امبراطورية مصر القديمة » المثيرة للاعجاب . ومع هذا فإن الفكر السياسي - حسب النظرة التقليدية التي رُفِضَتْ من قبل الكثيرين باحتقار - لم يبدأ حقيقة ، وبشكل جدير بهذا الاسم ، إلاّ في إطار المدينة - الدولة(La Cité-Etat) في اليونان القديم : وهو إطار ضيق ، لكنه ملائم بشكل فريد (وسنرى لماذا) لتطبيق « الملكة العقلانية » على قضايا السلطة ، وبالتالي السياسة ، وعلى الممارسة الحرة لهذه الملكة في ميدان محظور تقريباً في أي مكان آخر .

فيما بعد ، إستمر هذا الفكر ضمن الإطار الشاسع للامبراطوريات ذات النزعة العالمية . وهي إمبراطوريات كان عليها ، من الاسكندر الى قسطنطين الذي التقى بالمسيحية (ومعها مشكلة العلاقات الصعبة بين قيصر والله) ، ثم من شارلمان الى أسرة الهوهنستوفن المخيفة بالنسبة للبابوية ، أن تظهر وتختفي لتدع المجال لتلك المجتمعات القومية الخاصة المسمّاة بالدول - الأمم (Etats-Nations) أو الأمم - الدول(Nations-Etats) المتعطشة « للسيادة » . حينذاك ، وضمن هذا الإطار الجديد ، النهائي ظاهرياً ، بدأ الفكر السياسي يتمرّس وينتشر ، بغزارة وقوة متجددتين ، وأخذ يتنوع ويغتني باستمرار . وراح يلهم أعمالاً جديرة بأن تحتل في الأدب السياسي العالمي مكاناً من الدرجة الأولى ، كما هو الحال ، في العصور القديمة ، بالنسبة لأعمال أفلاطون وأرسطو (ولنشرْ هنا فقط لأسماء مكيافللي وبودان وهوبس ولوك ومنتسكيو وروسو !) : وكل هذا من بداية القرن السادس عشر وحتى عام1789 ، التاريخ المثقل بالقدر ، والذي يكتمل فيه المجلد الثاني من هذا المؤلف .

إنَّ كل ما تبعَ ذلك ، منذ1789 وحتى أيامنا هذه ، وعبر قرنين من مجريات التاريخ (وهو ما سيكون موضوعاً لمجلدات تالية) : كالانقلابات الاجتماعية والسياسية ؛ والصراعات الدولية على صعيد متجاور أكثر فأكثر للحد ؛ والثورات في التقنيات التي أصبحت ممكنة بفضل التقدم السريع للعلم ، لم يَقُمْ إلاّ بتنشيط وإثارة الجهد الفكري المطبق على قضايا السلطة ، ومن خلالها على تنظيم الشيء العام(La chose publique) (*) .

ونظراً لأن ميدان هذا التطبيق اتسع كثيراً نتيجة « لتقسيم الكرة الأرضية » الذي قام به الغرب خلال القرن التاسع عشر ، فإن مجال انتشار الفكر السياسي عرف توسعاً متلاحقاً في القرن العشرين . وهكذا انتقلت ، لأسباب مختلفة ، لآسيا وإفريقيا وأوقيانيا وكذلك للامريكيتين ، أغلبية « الايديولوجيات » السياسية الكبرى ، التي تمَّ وضعها وتوضيحها في الغرب(1). وقد قدم

(*) وهو تعبير يُقصد به حالياً « الدولة » (المترجم) .

(1) حول الايديولوجيات انظر العدد الخاص من Res Publica ، مجلة المعهد البلجيكي للعلوم السياسية - بروكسل - 3-1960 (الايديولوجيات وتطبيقاتها في القرن العشرين) .

اتصالها بقيم الحضارات الأخرى ، ذات الجذور التي لا تقل عمقاً عن الحضارة الغربية ، موضوعاً إضافياً للدراسة ، من شأنه أن يبرز البُعْدَ العالمي حالياً للفكر السياسي . وهذا دون أن ننسى أن نأخذ بالحسبان الظاهرة المتميزة والمتمثلة بأن هذه الايديولوجيات الآتية من الغرب تحولت لتصبح ـ من بين أكثر أسلحة الكفاح فعالية وقتلاً ـ ضد السيطرة السياسية والاقتصادية لهذا الغرب .

وبالنسبة لحديثنا فقد كانت الستون سنة الممتدة من 1789 إلى 1848 حاسمة .

إنها سنوات مرحلة الانتقال الكبرى التي أثيرت خلالها أغلبية القضايا الأساسية للعالم المعاصر . ففيها اختلط الفكر السياسي مع الفكر الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي جابه نمو الثورة الصناعية التي حوّلت ظروف العمل الانساني . ففي أوروبا الغربية (التي برزت فيها باريس كمركز لا يقارن للتخمر والتحريض) بدأت قضايا التنظيم الملائم للدولة ترتبط بقضايا الانتاج والتوزيع العقلاني للثروات ، وبتنظيم العمل والتوازن بين الطبقات أو الفئات الاجتماعية . فالفكرة الاشتراكية التي كانت تتلمس طريقها وتبحث عن ذاتها ، والفكرة القومية التي ولدت من الثورة الفرنسية وتحت ظلها ، والتي لم تكن أقل تردداً بالنسبة لوجهتها ، بقيتا في ظل نسبي بالمقارنة مع تقدم الفكرة التي وُصِفَتْ فيما بعد بالديمقراطية ـ الليبرالية ، والتي كانت عبارة عن تسوية صعبة وهشة ومهددة دائماً بين المفهوم الديمقراطي والمفهوم الليبرالي المتعارضين ، في حالتها الصافية ، وفي المطلق . وهذا بالرغم من الحملات العديدة غير المثمرة التي قامت بها فكرة الثورة ـ المضادة والتي تركت مع ذلك آثاراً عميقة (وإذا كان تعبير الثورة ـ المضادة موجزاً فإنه يعكس جيداً جوهر الأمر : أي الصراع و« رد الفعل » بالمعنى الفيزيائي ، ضد المفاهيم والمؤسسات المرفوضة) .

لقد نجد غنى الارث في هذه المرحلة أيضاً بأعمال بارزة (لن نذكر منها الآن إلاّ : « تأملات في الثورة الفرنسية » (**Réflexions sur la Révolution Française**) لادمون بيرك (E. BURKE) في 1790 ، و « خطب للأمة الألمانية » (**Discours à la Nation allemande**) لفيخته (FICHTE) في 1807 -1808 ، و« نظام السياسة الايجابية » (**Système de Politique Positive**) لاوغست كونت (A. COMTE) في 1824 ، و « مبادىء فلسفة الحق » (**Les principes de la Philosophie du Droit**) في 1821 ، و« دروس حول فلسفة التاريخ » (**Leçons sur la Philosophie de l'Histoire**) لهيغل (HEGEL) و«« البيان الشيوعي » (**Le Manifeste Communiste**) لكارل ماركس (K. MARX) وفريدريك انجلز (F. ENGELS) في 1848 . لقد تلقفت سنوات الاضطراب (1848 -1914) ذات الأحداث العديدة هذا الارث وأغنته ونمّت احتمالاته المختلفة ووجهته باتجاه الدولة ـ الأمة الديمقراطية .

وكَفّت الاشتراكية عن أن تكون قضية شيَع متنوعة ، منقسمة فيما بينها ، وذات مستقبل مشكوك فيه ظاهرياً ، لتصبح وتؤكد نفسها « كحركة » تسعى بنشاط لتحقيق وحدتها : فانطلاقاً من 1890 ترسخت الأممية الثانية التي سيطر عليها مذهب ماركس ، بعد أن انتصر في النهاية على مذهب برودون (PRODOUDHON)

وتابعت الايديولوجية الديمقراطية ـ الليبرالية تقدمها الذي لا يُقهر مصطدمة في ذلك

بالاشتراكية ، أو بالاشتراكيات ، أقل من اصطدامها بالصعود السريع - في فرنسا وعلى يد باريس (BARRES) وموراس(MAURRAS) - بالقومية أو القوميات . . لقد شكل مبدأ القوميات المطعّم (بالرغم من جذوره الليبرالية) « بالعرقية » ، وخاصة « بالامبريالية » عاملاً للمجابهة وللقيم وللقوة على حد سواء . وهذا ما أدى لبروز وتفجر أول نزاع مسلح ضخم في عام1914 .

وبين1914 -1945 شكلت الحرب العالمية الأولى ، وفترة ما بين الحربين ، والحرب العالمية الثانية (التي كانت عالمية بالحقيقة أكثر من الأولى) ، في الواقع ، كلاً لا يتجزأ ، وعصراً واحداً مليئاً بالصخب والهيجان : إنها حرب الثلاثين عاماً الجديدة . إلاّ أن الطابع « الايديولوجي » للحرب الثانية كان بارزاً بوضوح أكثر من الأولى (بالرغم من الأهمية الكبيرة للثورة السوفياتية في1917 . ولدخول الماركسية ، فكراً وعملاً ، الى روسيا القيصرية على يد لينين وتروتسكي) .

لقد ظهر في1948 كتاب لـ : د. هالفي(D. HALEVY) بعنوان « تسارع التاريخ » **(Accélération de l'histoire)** ! . لكن ميشليه(MICHELET) سبق له ، في1871 ، أن أشار في مقدمته « لتاريخ القرن التاسع عشر » **(Histoire du XIX^e siècle)** إلى أن « سياق الزمن غيَّر كل شيء ، وأنه ضاعف الخطى بطريقة غريبة » ، معتبراً ذلك إحدى الوقائع الأقل بروزاً والأكثر خطورة . وها هو الزمن في القرن العشرين يضاعف الخطى عشر مرات ، إن أمكن القول . لقد تأثرت الايديولوجيات السياسية ، كبقية الأشياء بهذا التغيير في السرعة . ولهذا شوهدت في فترة ما بين الحربين وأثناء الحرب العالمية الثانية عملية انطلاق للمذاهب الفكرية : كالفاشية والمعادية للفاشية ، والستالينية والتروتسكية والشيوعية والمعادية للشيوعية الخ . . . . . وهكذا سيطر التسارع « الايديولوجي » بين1914 و1945 على الفكر السياسي .

لقد جابه هذا الفكر ، منذ ذلك الحين ، وفي آن واحد ، المذاهب « الشمولية » (Totalitarismes) ذات المعاني المتعارضة ، والمذاهب التعددية(Pluralismes) بأشكالها الديمقراطية - الاشتراكية والديمقراطية - الليبرالية ، والمذاهب الداعية للاستعمار والمناهضة له ؛ كما جابه ، أخيراً في الصين الألفية ظهور ماوتسي تونغ ، الماركسي اللينيني (*) . . . . .

(*) يشير المؤلف في ختام هذا الاستهلال للمؤلفات والشخصيات التي استعد منها في إعداده لهذا الكتاب . ويوجه شكره الى كل الذين ساهموا بشكل مباشر أو غير مباشر في إنجازه (المترجم) .

- عبارة انطونيو غرامشي ، الماركسي الايطالي المشهور(1891 -1937) مأخوذة من كتاب « غرامشي في النص » (Gramsci dans le texte) - باريس - المنشورات الاجتماعية1975 - ص : 447 .

- عبارة ألن (واسمه الحقيقي إميل شارتيه(Emile CHARTIER) 1868 -1951) مأخوذة من مجموعة « أقوال » التي قدمها ميشيل الكسندر في كتاب صادر في باريس عن منشورات الصحافة الجامعية الفرنسية(P.U.F) -1952 - ص 233

- أما عبارة جـ. فروند فهي مأخوذة من كتاب للمؤلف بعنوان « ما هي السياسة ؟ » (Qu'est-ce que la Politique) صادر في باريس عن دار نشر Seuil -1967 - ص187

الكتاب الأول

المدينة ـ الدولة

La Cité - Etat

مقدمة

الفكر السياسي والمدينة اليونانية

« إن جميعاً ، وبدرجات مختلفة ، باحثات للفكر العربي الذي يعتبر أن البنى السياسية قابلة لتحليل عقلاني . إن النظم يمكن أن تختلف من أرسطو والقديس توما الى روسو وماركس ، لكنها كلها مطبقة على الأقل » .
جورج بوردو(G BURDEAU)

إن ما له دلالة بالغة هو أن كلمة سياسة(Politique) مشتقة من الكلمة اليونانية(Polis) التي تعني المدينة . ففي المدينة ومنها وُلِدَ وتفتح أول فكر سياسي جدير بهذا الاسم . لقد هيأت الملكة العقلانية العجيبة لدى اليونانيين ، وسمحت ، وهي تمارس على قضايا المدينة من حيث : أسسها وأخلاقها ومؤسساتها وأمراضها المحتملة وعلاجاتها ، بظهور تلك الصروح في الأدب السياسي العالمي ، المتمثلة بأعمال أفلاطون وأرسطو . ولنصدق ، في هذا الصدد ، معلقاً عميقاً ، هو السير أرنست باركر(E BARKER) ، حين كتب :

« أن أصل الفكر السياسي مرتبط بالعقلانية الهادئة والواضحة للفكر اليوناني . فبدل أن يلقي اليونانيون بأنفسهم في دائرة الدين ، ويروا هذا العالم بعبارات إيمانية ، كما فعلت ذلك شعوب الهند ويهودا ، إتخذوا مواقعهم في مملكة الفكر ، وكانت لديهم الجرأة على الاندهاش من الأشياء المرئية وعلى طرح أسئلة على أنفسهم بصددها . وسعوا لإدراك الكون على ضوء العقل . . . إن من السهل القبول بالعالم الطبيعي وبعالم المؤسسات الانسانية باعتبارهما حتميين على حد سواء ، كما أن من السهل عدم إثارة الأسئلة سواء حول معنى علاقات الانسان بالطبيعة أم حول علاقات الفرد بمؤسسات مثل الأسرة أو الدولة . لكن مثل هذا القبول ، الطبيعي في كل الأزمنة بالنسبة للفكر الديني ، كان مستحيلاً بالنسبة لليونانيين »(1) .

---

(1) أرنست باركر(Ernest BARKER) : « أفلاطون وسابقوه »(Plato and his predecessors) ـ لندن ـ منشورات Methuen 1948 ـ ص 1 .

لقد كانت المدينة في نظرهم الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية ، والتجمع الأمثل للكائنات البشرية (شريطة توفر صفتين . وهذا ما لا ينبغي نسيانه : أن يكون هؤلاء يونانيين وليس برابرة ، وأحراراً وليس عبيداً) . لقد كانت المدينة الإطار ، ذا الطابع المقدس ، للحياة المشتركة الأكثر غنىً بالمعاني ، والتي تسير باستقلال تام عن الفئات البشرية الأخرى التي لها نفس الطبيعة . لقد كانت تشكل مجتمعاً كاملاً يكفي ذاته بذاته في كل الميادين(L'autarkeia) . وفي هذا الصدد ، على الأقل ، كانت تُبشر بالدولة الحديثة . من هنا ظهر تعبير المدينة ـ الدولة أو الدولة-المدينة ، الذي اصطُنِعَ في عصرنا ، والذي يقترب ويتعارض ، في آن واحد ، مع تعبير الأمة ـ الدولة أو الدولة-الأمة في المستقبل . إنه تعبير تبرره ، إن كانت هناك حاجة لذلك ، تأملات ريمون آرون (Raymond ARON) الحديثة حول صحة أوجه التشابه « بالرغم من الاختلافات في الوسائل التقنية للانتاج أو للقتل ، وفي حجم المجتمعات ، والمعتقدات الدينية » ـ وذلك لأن غاية السياسة هي « من بعض النواحي ثابتة » ، ولأنَّ أشكالها « من الداخل ومن الخارج » قليلة العدد : وهذا ما يفضي لهذه الخلاصة القوية القائلة :

« بأن مشكلة السلطة خالدة ، سواء حُرِثَتِ الأرض بالمعول أم بالجرافة » (1) .

وفضلاً عن ذلك ، فإن من المؤكد أن تقسيم اليونان الى عدد كبير جداً من المدن ـ الدول (الأمر الذي ينبغي التوفيق بينه وبين وجود شعور عميق « بالوحدة الهيللينية Panhellénique ») كان يجب أن يشجع ، بشكل خاص ، على نمو الفكر السياسي ، الذي هو ثمرة تأمل ، أخذ يتعمق أكثر فأكثر ، في وجود المدينة وصيرورتها .

إن من المناسب أن نرى بماذا وكيف ؟

لقد كانت المدينة ـ الدولة صغيرة المساحة ، وأحياناً صغيرة جداً (مدينة واحدة ، بالمعنى الجغرافي للكلمة ، وريفها . والكل يشكل المدينة ـ الدولة أو المدينة بالمعنى السياسي) . إن هذا الاطار الضيق لم يكن يسهل فقط قوة وألفة الحياة المشتركة ، وانسجام الغايات الاخلاقية ، وإنما كان يضمن أيضاً لأعضاء المدينة ، أي للمواطنين(Polités) وضعاً قانونياً شخصياً مناقضاً بصورة جذرية لوضع رعايا الامبراطوريات الشرقية ذات المساحات الشاسعة . ففي هذه الامبراطوريات كانت تعيش جماهير تحت نير سيد مستبد . أما في المدينة فيعيش أفراد (مع الأخذ دائماً بالاعتبار التحفظ الخطير الذي سبقت الاشارة اليه ، والمتمثل بضرورة كون المواطنين يونانيين وأحراراً) . لقد كان هؤلاء الأفراد يندمجون ، بشكل وثيق بمدينتهم التي كانوا يجدون فيها كل ما هو ضروري لتفتحهم الشخصي . إن الخلق الخاص(L'ethos) بالمدينة ، أي طريقة وجودها وحياتها الخاصة و« الطابع » النوعي الذي كانت تنفرد به ، كان يطبعهم بطابع لا يمحى . لقد كانوا خاضعين تماماً للقانون الذي يعبر عن الخير المدني المشترك . إن المدينة ، بتفكيكها للمجتمع القبلي ، كانت هي التي حررتهم من الوصاية الثقيلة للعشيرة العائلية(genos) وجعلت منهم كائنات فردية ومستقلة

---

(1) ريمون آرون(R. ARON) ـ « أبعاد الوعي التاريخي » . (Dimensions de la conscience historique) ـ باريس ـ منشورات Plon ـ 1961 ـ ص160

نسبياً. لقد كانوا مواطنين متحمسين لمدينتهم، ومستعدين للموت في سبيل حريتها . ومع ذلك فإنهم كانوا قادرين على التفكير بأنفسهم بطريقة متميزة . ضمن الإطار المدني . وكان يحق لهم أن ينتظروا من المدينة أن تقدر كل واحد منهم بالقدر الذي كان يعتبر أنه مساوٍ له . لقد أدى هذا الوضع لاحماء بذور عدد من القضايا الفكرية التي يمكن تلخيصها ، مع السير أ. باركر ، كما يلي :

« لقد كان هناك أفراد متميزون عن الدولة . ومع ذلك فقد كانوا ، في تواصلهم ، يشكلون دولة . ماذا كانت طبيعة التمايز ، وماذا كان طابع التواصل ؟ هل كان هناك أي تعارض بين الغرائز الطبيعية للفرد والمتطلبات الدائمة للدولة ؟ أكان ما يعتبره الفرد عادلاً بشكل طبيعي ، شيئاً آخر غير الذي كانت الدولة تفرضه ، بصفة دائمة ، باعتباره كذلك ؟ وإذا كان مثل هذا الاختلاف موجوداً ، فكيف ظهر ؟. . . . . تلك هي الأسئلة التي كان يجب ، على ما يبدو ، أن تُطرح بشكل طبيعي ، نتيجة الطابع الخاص للحياة السياسية في اليونان »(1) .

شكل الحكم

كانت هناك مسألة أخرى تعتبر سياسية بصورة مباشرة أكثر . إنها المسألة المتعلقة بالدستور (Politeia) ، أو بعبارة أخرى ، بشكل الحكم ، الذي يتصل بشكل وثيق ، كأي أمر آخر ، بخُلُق المدينة . (لأن من الخطأ أن نرى فيه مجرد ترتيب خارجي للسلطات) .

إن التاريخ يبين لنا أن أغلبية المدن (واسبارطة الجامدة هي الاستثناء الأكثر بروزاً) قامت ، بالتتابع ، بتجربة كل أشكال الحكم : من الملكية الى الارستقراطية ، ثم الى الاوليغارشية والطغيان ، وأخيراً الى الديمقراطية . وهذا كما لو أن مبدأً منطقياً للتطور كان يقودها في اتجاه محدد ومتشابه . إن هذه الظاهرة كانت تقدم للتفكير النقدي مادة غزيرة ، ولا سيما فيما يتعلق بالقيمة المقارنة لمختلف العوامل المؤهلة لقيادة البشر : كالقوة والعدد والولادة والثروة والكفاءة والحكمة . أي منها نختار ولماذا ؟

وبدل أن يتوقف بسبب افتقاده لما يغذيه بعد انتصار الديمقراطية (كما حدث في آثينا) أخذ هذا النوع من الجدل ، بالعكس ، بالانطلاق لسببين : أولاً بسبب المهزومين ، « القليلي العدد » ، الارستقراطيين أو الاوليغارشيين الذين كان يداعبهم الحلم بثأر عادل بمساعدة اسبارطة الاوليغارشية والمحافظة . وثانياً لأن الديمقراطية بطبيعتها تحيا بالنقاش وبالمجابهة الخطابية والعلنية بين الأفكار العامة التي تكون أحياناً مجرد أقنعة للمصالح الخاصة . فالديمقراطية لا يمكنها أن تستند الى قاعدة التقاليد « الموروثة وغير المفسَّرة . إنها تحيا في الهواء الحر للفكر الحي . ومناقشة المبادىء هي أيضاً أمر ضروري لوجودها مثل مناقشة السياسة التي ينبغي تبنيها . إنَّ أي قارىء لثوسيديد(Thucydide) لا يمكنه أن لا يندهش للاهتمام الواعي باستخلاص المبادىء ، الذي يظهره ، في صفحاته ، الخطباء

---

(1) أ. باركر ـ المرجع السابق ذكره ـ ص2

الديمقراطيون ، سواء تعلق الأمر بكليون(Cléon) في أثينا ، أم بالمبعوثين الاثينيين الى ميلوس (Mélos) »(1) .

لكن هذا النوع من الجدل يمكن أيضاً أن يفضي إلى بحث من نوع مختلف ، بحث عن نموذج مثالي أو عن دستور نموذجي يمكن الحصول عليه ، على سبيل المثال ، من خلال صهر نموذجين أو عدة نماذج موجودة ومتعارضة إلى هذا الحد أو ذاك . هنا تفرض الفكرة النقيضة الملحّة نفسها بين أثينا واسبارطة ، بين الخُلق الاثيني والخُلق الاسبارطي ـ إنها حالة من بين حالات أخرى للتعارض بين طرائق الحياة من مدينة لأخرى . لكنها حالة متميزة . ويمكن القول بأنها تستحق المشاهدة . ألا يشكل هذا المزج المدروس بين الحرية والاكراه ، بين التسامح والشدة ، بين الارتجال والإعداد ، بين الروح المجنحة للاثيني والرصانة الثقيلة للاسبارطي ، خطوة كبرى للامام نحو المدينة الكاملة ، نحو النموذج المثالي ، النموذج الذي يمكن اقتراحه لتلافي عدم كمال المدن الموجودة في الواقع ؟

ضمن هذا الأفق ، جلب تأسيس المستعمرات للفكر اليوناني حافزاً منشطاً ذا مدى عملي استثنائي .

لقد تشكلت بين عامي 750 و550 سلسلة حقيقية من المستعمرات حول البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود . إلاّ أن المستعمرة ، بالرغم من ارتباطها معنوياً بإحدى المدن الأم أو بعدة مدن أم ، كانت تتمتع باستقلال تام . وكان وضعها القانوني كوضع أي مدينة ـ دولة حقيقية تكفي ذاتها بذاتها . فقد كانت تحتاج ، فور تأسيسها تحت قيادة رئيس مقبول ، لدستور ولمجموعة قوانين مدنية وجنائية ، لم يكن رئيسها مؤهلاً دائماً لوضعها . « فعندما كان يتم إيجاد موقع ، وتُنزع مُلكية السكان الأصليين ، ويطردون نحو الداخل أو لأي مكان آخر ، كان يجري طلب مساعدة خبير في المدن . . . . إن حكمة أولئك الذين لقبوا بالحكماء السبعة كانت سياسية الى حد كبير . ويقال أن البعض منهم كانوا مطلوبين بقوة كمشَرِّعين(nomothètes) . فعندما يستدعي الرئيس خبيراً كهذا ، لم يكن بإمكانه إلاّ أن يقول له : « إصنع لنا أفضل دولة يمكنك صنعها »(2) . وهكذا فإن خلق وحدة سياسية جديدة حسب مخطط فكري مثالي تقريباً لم يكن من قبيل الخيال . لقد كان ذلك افتراضاً قابلاً للتحقق في أي لحظة : إن آخر مؤلَّف كبير لافلاطون ، وهو كتاب القوانين (Les Lois) ، سيقوم على أساس هذا الافتراض .

الاهتمام المزدوج

إن الفكر السياسي اليوناني ، بظهوره ونشاطه ضمن إطار المدينة ـ الدولة ، كان يتميز باهتمام مزدوج : الاهتمام الاخلاقي والاهتمام العملي المرتبطَين ببعضهما بشكل وثيق .

لقد كان المفكرون يتصورون المدينة باعتبارها تجمعاً أخلاقياً للعيش المشترك ، وفق قواعد الخير ومن أجل الخير . وكانت المدينة تسعى لهدف أخلاقي ، وتبين طريق الوصول اليه . كما كانت

(1) أ. باركر ـ المرجع السابق ذكره ـ ص2

(2) ت . أ . سنكلير(T. A. SINCLAIR) « تاريخ الفكر السياسي اليوناني »(Histoire de la pensée politique grecque) ـ باريس ـ منشورات Payot ـ 1953 ـ ص13 (مترجم عن الانجليزية) .

تحدد الوسائل والغايات . ولم تكن تصطدم ، في مثل هذا المجال ، بأي منافسة من قِبَل كنيسة ، أو بتعبير آخر ، تجمع ديني مزود بأجهزة خاصة به : فباعتبار إن الدين لم يكن إلاّ مظهراً من بين مظاهر أخرى للحياة المدنية ، كانت المدينة تُعتبر كنيسة ودولة في آن واحد . كما لم تكن هذه المدينة تصطدم كذلك بأي مقاومة من طرف أعضائها باعتبارهم أفراداً مهتمين بتحديد مجال عملها بدقة . بل على العكس تماماً ، فالمواطنون الذين كانوا يشعرون بأنهم متضامنون في السعي للهدف الأخلاقي ، كانوا ينتظرون منها عملاً مكثفاً تجلى بالمناهج الأكثر فعالية . إن هذا المفهوم كان النقيض للمفهوم المسمى « بالليبرالي » ، والذي لخصه بنجامين كونستان(B. CONSTANT) ، بطريقة موجزة ، في بداية القرن التاسع عشر من خلال مقارنته بين حرية القدماء وحرية المحدثين(1) .

إن الإهتمام العملي لم يكن ينفصل عن هذا الاهتمام الأخلاقي ، ولم يكن له أي صلة بنفعية مبتذلة . فإذا كان ضرورياً وجيلاً التوصل الى الحقيقة وإلى المعرفة أو العلم ، فإن هذا لا يمكن أن يكفي . إن الحقيقة يجب أن تتحول الى عمل . فالطبيب ـ وهذه كانت مقارنة شائعة ـ الذي فهم طبيعة الداء عليه واجب معالجته والقضاء عليه ، إن استطاع . إن فن ممارسة الطب وعلم الطب كلّ واحد لا يتجزأ . والسياسة تشبه الطب : فهي كموضوع للمعرفة ، علم. وهي أيضاً فن ، فن إنساني يستهدف عملاً خيّراً للانسان حول الانسان ، ـ فن له معاييره وقواعده الآمرة . إن من الممكن أيضاً ، أن نترك الطب هنا ونقترب من علم الجمال ، لنقارن هذه القواعد بتلك التي تفرض نفسها على المهندس المعماري أو على النحّات المهتم بصنع عمل جميل ودائم .

وكما سلّط تأسيس المستعمرات الضوء على ذلك ، فقد كان من الواجب أن تُوضع الفكرة الخيالية للمدينة المثالية مجدداً في هذا السياق العملي . فهذه المدينة لم تكن نظرة في الهواء مجانية بحتة ، وإنما كانت تقدم نموذجاً للفن العملي للمشرّع ، ينبغي إتباعه بقدر ما هو ممكن . إن المشرّع باعتباره صانع السلام ومالك السر النادر الخاص بتنظيم الحياة المشتركة لأناس شديدي التنوع ، كان يعتبر في آن معاً بطلاً وشخصية شبه إلٰهية وفناناً ومتمرساً سامياً ، وذلك لأنه كان يزود هؤلاء الناس بأطر ثابتة ، مُدرجة في الزمان ومتحررة من النزوات الظرفية . وهذا ما كان يقوم به ليكيرغ (Lycurgue) الأسطوري في إسبارطة وسولون(Solon) ، أحد احكماء السبعة في أثينا ، وكليستين (Clisthènes) الذي جاء بعده واشتغل بالمواضيع الاجتماعية والسياسية للاثيني ، كما يشتغل المعماري أو المهندس بالمسطرة والبركار . إن اللجوء لأحد هؤلاء الخبراء،أي لأحد « أطباء المدن » كان يفرض نفسه على ما يبدو سواء تعلق الامر بتأسيس مدينة أو بمجرد إصلاحها (الأمر الذي كان يعني أحياناً تأسيسها مرة ثانية) ، أم تعلق الامر بالانعكاف على مدينة مريضة لتشخيص أمراضها وتخفيفها ، إن لم يكن بالإمكان شفاؤها منها .

من هنا نفهم لماذا كان البعض من بين أكبر المفكرين اليونانيين يتوق لهذا الدور الرائع للمُشرّع والمُصلح وطبيب الجسم السياسي . ولماذا كان أفلاطون (وذلك بانتظار أرسطو) يحلم باعادة صياغة المدينة المهنّدة وفقاً لنموذجه المثالي الفلسفي .

---

(1) حول كل هذه المسائل انظر كتاب باركر الفصل الأول .

الفصل الأول

قبل أفلاطون

« إن عظمة اليونان القديم تعود لكونه اخترع السياسة أكثر مما تعود لمعبد البارثينون(Le Parthenon) أو لفنون الأدب المأساوي أو للبلاغة الديموستينية » .

ك. موسّيه(C. MOSSÉ)

هناك عالم هوميروسي . وهذا العالم كان (كما يلاحظ أحد المؤرخين) « قبل - سياسي » (pré-politique) ، بمعنى أن المدينة لم تكن موجودة فيه بعد . إلاّ أن هذا لا يمنع من أن قصائد هوميروس كانت بنظر اليونانيين وبالنسبة لكل مظاهر الحياة ، بما فيها مظهر السلطة ، «منبع الحكمة ، والتوراة تقريباً » . إن صورة المجتمع القديم والمثال البطولي اللّذَين كانوا يجدونهما فيها طبعت روحهم بعمق(1) . وقد جاءت أعمال هيسيودس(Hésiode) فيما بعد لتُبرِزَ مفاهيم العدالة(Diké) ، والنظام الشرعي(Eunomia) ، والسلام(Eirene) التي لم تعد قابلة للانفصال عن الرؤيا الأخلاقية للمدينة. فأمام الصعوبات الاقتصادية والاجتماعية التي انهالت عليها خلال القرنين السابع والسادس ، وجدت المدينة في هذه الكلمات الرئيسية الثلاث درعاً ثميناً . وقد تلقفها سولون ، مُشرّع أثينا (المتوفى في عام560) باجلال وقام بإكمالها وإغنائها .

ما هو شكل الحكم (أو الدستورPoliteia) الأكثر قدرة على أن يؤمّن لمدينةٍ الازدهار المادي والخير الأخلاقي في نفس الوقت ؟. هذا السؤال سيؤدي لاثارة نقاشٍ هامٍ و« حوار كبير »(2) ستجابه فيه حجج الاقلية والأكثرية « فيما يتعلق بالعوامل المؤهلة للقيادة . وسنرى في الواقع ، أن

---

(1) أنظر = د. كاغان(D. KAGAN) مصادر في الفكر السياسي اليوناني من هوميروس الى بوليبوس «Sources in greek political thought from homer to polybius) - نيويورك -1965.

و« الحوار الكبير : تاريخ الفكر السياسي اليوناني من هوميروس الى بوليبوس «The Great Dialogue: History of greek political thought from Homer to Polybius) - نيويورك -1965.

- جـ. فلاشو (G. VLACHOS) : « المجتمعات السياسية الهوميروسية « Les sociétés politiques homériques) - باريس -P.U.F -1974

- عبارة ك. موسيه مأخوذة من الموسوعة العالمية(L'Encyclopaedia universalis) - مقالة « اليونان القديم » (تاريخ) .

(2) انظر عنوان كتاب كاغان الثاني المذكور أعلاه .

الديمقراطيه ستنتصر في أثينا ، مع بركليس في النصف الثاني من القرن الخامس .

إن هذا الجدل الدستوري سيَبرز من خلال نصين مأثورين : الأول لهيرودوتس(Hérodote) والثاني لثيوسيديد(Thucydide) .

لكن وبشكلٍ موازٍ تقريباً ، وعلى مستوىً أعلى ، جرى جدل آخر ، ذو طابع فلسفي ، إنصب في البداية على مسألة الكون ولغز العالم الطبيعي . إلاّ أن انتباه الفلاسفة ، تحول بعد ذلك ، بشكل منطقي ، نحو لغز العالم الانساني ، والانسان وسلوكه في الحياة (حياته في المدينة ، بالطبع) . وهكذا ظهرت في أثينا بركليس ، التي أصبحت مركزاً لفوران غير عادي في الأفكار ، التعاليم المتعددة الأشكال للسفسطائيين المشهورين ، التي كانت محركاً دائماً للعقول ، والتي أثارت ضدها التعاليم الساخطة لسقراط ، معلم أفلاطون .

1 ـ الحوار الكبير حول أشكال الحكم

يمكن أن نعيد الى هوميروس(Homère) التفكير التقليدي حول مزايا الملكية والارستقراطية والديمقراطية والشكل المختلط بينها . إلا أنه يجب انتظار هيرودوتس من أجل رؤية العناصر المبعثرة الناشئة عن هذا التفكير ، وقد تجمعت بغية إجراء مقارنة منهجية فيما بينها .

لقد كانت الملكية البطريركية(La monarchie patriarcale) ، في قصائد هوميروس ، المهيأة للانحطاط لفائدة الارستقراطية ، تختلف بعمق عن الملكية من النمط الشرقي ، المطلقة ، والمستندة للحق الإلهي ، وعن الملكية الميسينية ما قبل الهيللينية (La monarchie mycénienne préhellénique) التي كان ملوكها السادة الأقوياء لبيروقراطية حاصرة في كل مكان . إن الأبيات الشعرية التي تسرد غالباً من الالياذة(Iliade) حول تقسيم القيادة الذي لا يُعتبر أمراً جيداً (« يجب أن يكون هناك شخص واحد يقود ، أي ملك واحد ») لا تتعلق إلاّ بالجيش وبالحرب . إن الحق في عضوية مجلس الكبار أو « الملوك الأدنى » كان يَحُدُّ بشكل خاص ـ لكي لا نشير إلاّ الى هذا الحد ـ من الملكية الهوميروسية(1) .

إن ما يمجده تيرتيه(Tyrtee) ، شاعر اسبارطة ، باسم أبولون الدلفي (Apollon Delphique) ، في منتصف القرن السابع ليس الملكية ، وإنما شكل مختلط يضم مَلِكَيْنْ ومجلس للشيوخ ، وأناس من العامة (يلعبون دوراً ما ويلزمون أماكنهم في نفس الوقت . إننا نتعرف هنا ـ ومن الآن !ـ على محاولة لاضفاء طابع مثالي على اسبارطة ، التي كانت ، بحق ، نموذجاً للمدينة الاوليغارشية .

أما أثينا ، من جهتها ، فكانت ، على النقيض ، تتابع مع سولون ، وبانتظار كليستين وافيالت(EPHIALTE) وبركليس ، الطريق الذي سيجعل منها نموذج المدينة الديمقراطية ، و« مدرسة اليونان » كما سيقول بركليس بغرور . أما سولون المجُدِد ـ هو أيضاً باسم أبولون الدلفي

---

(1) ملاشو ـ المرجع السابق ذكره ـ الفصل الثالث .

للاعتدال وللوسط العادل(Le juste milieu) وللحد(La limite) ،والذي كان يتصور المدينة - الدولة محايدة ووسيطة ، فلم يدعُ للديمقراطية الصرفة ، لأنه كان يعتزم تخصيص نصيب عادل للاقلية . وقد أعلن بنفسه افتخاره لأنه عرف كيف يستدير الى كل الجوانب « مثل ذئب وَسْطَ جمعٍ من الكلاب » ، وكيف يبقى ثابتاً بين الحزب الاوليغارشي والحزب الديمقراطي ، ويعطي الشعب « من القوة المقدار الذي يكفيه امتلاكه منها » ، دون أن ينتزع منه شيئاً يعود له ، ودون أن يضيف اليه شيئاً . إن هذا العمل السولوني الداعي للوسط العادل سيُقدِّمُ غذاءً للحوار الكبير سواء من هذا الجانب أم ذاك . فالمعتدلون الاثينيون أصحاب الاتجاه الاوليغارشي مدحوا سولون باعتباره أباً لدستور « الأجداد » ، ومزيجاً حكيماً من عناصرَ متعارضة ولكن مكملة لبعضها البعض . أمّا الديمقراطيون فحيُّوا فيه أبَ الديمقراطية البركليسية .

وخارج أثينا واسبارطة ، برز تيوجنيس(Théognis) شاعر ميغار(Mégare) ، وبندار(Pindare) شاعر ثيبس(Thèbes) بتمجيدهما للارستقراطية ، إنّما بأسلوبينْ مختلفين جداً . كان تيوجنيس يرفع الاحتجاج الارستقراطي الأكثر عنفاً باسم الولادة والتربية اللتين كانتا تحددان الأفضل للقيادة . وكان يدعو لفصل حذري بين الأخيار والأشرار . فالأوائل وحدهم كانوا مزودين بمؤهلات تجعلهم من أهل الرأي وجسِّ الشرف ، وهي أمور فطرية تتصل بالدم النبيل ، ولا يمكن مطلقاً أنْ تُعَلَّم للانسان العامي . لقد وصع تيوجنيس ، الشاعر المُرّ ، والمنشد المتشائم للمهزومين ، والمهووس بالاضطرابات الأهلية في وطنه ، موصع التساؤل قيم المدينة ، حيث كانت الفضيلة ، التي هي من شيم الأخيار فقط ، تُداس بالأقدام ، وحيث أصبح أشرار الأمس الذين يلبسون الخِرق أو جلود الماعز هم الأخيار والنبلاء . أما بندار فلم يكن يفصل « قانونه الارستقراطي عن قيم المدينة » . أن ثيبس لم تكن ميغار . فبالرغم من أنه لم يكن أقل اقتناعاً من تيوجنيس بالطابع الفطري ، المستمد من الدم ، لفضائل الأخيار إلاّ أنّ بندار ، « صوت الارستقراطية » (كما سُمِّي) لم يتوانَ قط ، في أناشيده للمنتصرين في الأولمبيا ، عنْ الجمع بين مدح أجدادهم النبلاء ومدح مدينتهم . وكان يسطع في شعر الانتصار هذا الفخر والاستبشار والتفاؤل(1) .

« جدل المتامرين الفرس » كما ورد عند هيرودوتس

شَهَّرَ أوتانس(Otanès) بسلطة الفرد ، بالملكية ، ودعا لسلطة الأكثرية ، للديمقراطية . فكيف ستكون الملكية شيئاً جيِّد التنظيم في حين أنَّ الرئيس الوحيد حرٌّ في فعل كل شيء دون أن يقدم حساباً ؟ إنّ هذا لا يمكن إلاّ أن ينمي الميل للمغالاة(Ubris) والحاجة للتملق ، والريبة الحسودة . وهذا ما من شأنه أن يُفسِدَ أفضل الرجال . لكن الأكثر خطورة أيضاً هو أنَّ هذا الرئيس الوحيد يقلب العادات القديمة ، ويأمر بالموت دون محاكمة ، ويمارس العنف مع النساء . فكيف لا يُفضِّلَ حكم الشعب ؟ إن هذا الحكم يحمل أجمل الأسماء : المساواة أمام القانون(Isonomie) . إن الحكام يختارُوْنَ فيه بالقرعة ، وكل منهم يجب أن يُقدِّمَ حساباً عن ممارسته للسلطة . وكل القرارات

---

(1) كلغان - الجواب الارستقراطي - ص . 33 وما بعدها

تُعرض على مجموع المواطنين . ولا يجري فيه شيء يؤدي للحط من قدر المَلَكية وإدانتها . ألا « يكمن كل شيء » في العدد ؟.

أما ميغابيس(Mégabyse) ، فإذا كان موافقاً على معارضة سلطة الفرد ، فإنه لم يكن مؤيداً لسلطة الشعب. إن سفاهة جمهور جامح لا يصلح لشيء هي أسوأ ، بنظره ، من سفاهة الطاغية الذي عندما يقوم بعمل ما فإنما يفعله عن سابق معرفة للسبب على الأقل ، في حين أنَّ الجمهور لا يعرف شيئاً ولا يرى شيئاً . وهو ، كالسيل العارم ، يدفع الأمور حيث يجري بلا تفكير . إن ميغابيس ، بعد هذا الاتهام الذي يمكن أن نجد فيه صدى تيوجنيس ، يقرر أن ينحاز لصالح حكم بعض الأفراد ، أي لحكم « الأفضل » ، القادرين لوحدهم فقط على إعطاء الرأي السديد .

إن مرافعة ميغابيس تعتبر هزيلة رغم كل شيء . أما داريوس(Darius) فيبدو أكثر إقناعاً . فهو يرفض ، على حد سواء ، سلطة المزعوم أنّهم « الأفضل » ، وسلطة الشعب . ويدعو لسلطة الفرد التي تُمارس بشكل صحيح وتُفهم بشكل سليم . إن داريوس ، رجل المنطق الذكي ، يبدأ بوضع الأشكال الثلاثة على نفس المستوى بغية إجراء مقارنة (أو التظاهر بالمقارنة) بين الديمقراطية والاوليغارشية والملكية ، وذلك في حال تَطبيق كل منها بأفضل شكل ممكن . وهذا باعتبار أن كلاً منها قابل للانحراف والفساد ، ولا سيما من خلال الميل للمغالاة . إن هذه المقارنة لا يمكن إلاَّ أن تُظهِرَ تفوق الرئيس الواحد عندما يكون صالحاً : « فنظراً لأن لديه أفكاراً بمستواه ، فهو يستطيع أن يمارس على الشعب وصاية لا مأخذ عليها . ومعه يمكن للقرارات التي تستهدف الأعداء أن تبقى سرية بالشكل الأفضل » . ويأتي لتدعيم هذه الحجة نظرة ماهرة حول التعاقب الحتمي للنظم السياسية . فالاوليغارشية تهلك حتماً نتيجة الخلافات الداخلية ، لأنَّ كل واحد يريد أن يسيطر ، ويُكْرَه خصومه لحد القيام بقتلهم : وهكذا من قتل الى قتل تصل المَلَكية لأن تفرض نفسها ، الأمر الذي يُبين كم أنَّ هذا النظام هو الأفضل . أمَّا الديمقراطية فإنها تُنمّي ، بشكل لا يقل حتمية ، الخبث : ومن هنا تبدأ الاتفاقات بين الخبثاء ، والمؤامرات من أجل تهديم الشيء العام(La chose publique) . ويبقى الحال على هذا « حتى اللحظة التي يقوم فيها رجل يعمل من نفسه حامي الشعب ويضع حداً لتصرفاتهم . ويثير هذا الرجل ، بالنتيجة ، إعجاب الشعب ، ولذلك يُعلن مَلكاً . وفي هذا أيضاً تُثبت حالته أن المَلَكية هي أفضل ما يوجد » .

وإذا كانت التفضيلات الشخصية لهيرودوتس لا تظهر في هذا النص الشهير ، فإنها تُكتشف بوضوح من مجموع أعماله التاريخية . فهذه الأعمال تتنفس كراهية الطغيان والمفهوم الشرقي أو « البربري » للسلطة (إن « طاغية » كلمة ذات أصل أسيوي) ، وبنفس الوقت ، حب الحرية اليونانية ـ هذه الحرية القائمة على القانون ، والتي خرجت ، بقيادة أثينا ، منتصرة من المحنة المهولة للحروب الميدية .

إن هيرودوتس ، مثل أوتانس ، يؤمن بلا شك ، بالديمقراطية[1] .

---

(1) هيرودوتس : تواريخ . . . الكتاب الثالث ـ الأعداد80 -82 ـ باريس ـ منشورات(Belles-Lettres) ـ1939 . ـ

« خطبة الرثاء لبركليس » كما وردت عند ثيوسيديد

لـم يؤمـن ثيوسيديد(Thyucydide) ، أستـاذ التـاريخ ذو الدقـة المثـيرة للاعجـاب ، بالديمقراطية . فأثينا بركليس ، الديمقراطية بالاسم ، هي في الواقع ، بنظره ، « حكومة المواطن الأول » . ومع هذا فقد نقل لأجيال المستقبل مديحاً رائعاً لحكم الشعب بواسطة الشعب ، وذلك في شكل خطبة مأثورة ألقاها رثاءً للشهداء الأوائل للحرب البولوبونية ، ونسبها على طريقته ، إلى بركليس .

أثينا ، « مدرسة اليونان » : تلك هي العبارة الفخورة التي تلخص الخطبة . إن الخطيب يذكر لوطنه مزايا لا تُعَدّ ، ومن بينها كلها يعطي مكان الصدارة للنظام السياسي . « إن دستورنا ، كما يقول ، ليس لديه شيء يشتهيه من القوانين التي تحكم جيراننا . فنحن ، بدل تقليد الآخرين ، نعطي المثال الذي ينبغي اتباعه » . إن هذا النظام الذي يعمل لفائدة الأكثرية ، وليس لفائدة الأقلية ، يحمل اسم الديمقراطية . إنه يرتكز على المساواة وعلى الحرية . المساواة بين الجميع أمام القانون ، والمساواة في المشاركة بالشؤون العامة ، في حال تساوي المؤهلات : إن القيمة الشخصية هي التي تُعَدُّ . فلا أحد يُمنع بسبب فقره أو وضعه المظلم ، من خدمة المدينة إنْ كان لديه الكفاءة لذلك . أما الحرية ، فإنها تتجلى ، في العلاقات الخاصة ، بغياب الاكراه والشك والتعصب (« إننا لا نسخط على جارنا إذا تصرف على هواه ») . أما سياسياً فإنها تعني القبول بمشاركة كل مواطن في حكم المدينة (« إننا بأنفسنا نتخذ القرارات ، ونقدم عنها حساباً دقيقاً لأنفسنا . إن الكلام ، بالنسبة لنا ، ليس مضراً بالعمل . إن الضار هو عدم الاستخبار بواسطة الكلام قبل الانطلاق في العمل ») .

إن الحرية ذات الطابع الخاص تُمَارَس ضمن حدود الاحترام الواجب للحكام والقوانين : لا سيا تلك التي تُؤَمِّن الدفاع عن المضطهدين ، والتي « بالرغم من عدم تدوينها ، تُلحق بالذي يخرقها إحتقاراً كلياً » .

أما الحرية السياسية فإنها ليست مجرد قدرة على الفعل . إن ممارستها الفعلية إلزامية ، أخلاقياً على الأقل : إن الاثينيين هم الوحيدون الذين يَعتبرون من لا يهتم بشؤون المدينة ليس مجرد شخص كسول وعديم الطموح ، وإنما شخص « غير نافع » ، وغير جدير بلقب مواطن نبيل .

إن بركليس يشير بمنهجية ، لكل ما يوجد في أثينا الديمقراطية (حيث يسود ، علاوة على ذلك ، تذوق الجميل !) من أمور يمكن أن تتناقض مع ما في اسبارطة الاوليغارشية .

فاسبارطة تُخضِعُ رعاياها لتدريب مضنٍ منذ نعومة أظفارهم ، وذلك لكي تجعل منهم رجالاً شجعاناً . وهي تُحضِّرُ الحرب بعناية ، مستخدمة في ذلك مختلف الحيل وأساليب الدهاء . إنها تتربص

* ـ بوهلنز(Pohlenz) : « الحرية اليونانية (طبيعة وتطور مثال للحياة) »

- (La liberté grecque (nature et évolution d'un idéal de vie))

باريس ـ منشورات Payot ـ 1956 ـ ص : 22-29

للجواسيس في كل مكان، وتتخذ كل أنواع الاحتياطات . أما أثينا ، المفتوحة للجميع ، فتعتمد على الارتجال وعلى القيمة الطبيعية لرعاياها . إن هؤلاء يعرفون جيداً في لحظة العمل ، وساعة الخطر ، كيف يقفون في وجه أعدائهم الذين استعدوا منذ أمد طويل لمثل هذا العناء الكبير . إن إسبارطة المظلمة ، إسبارطة الحزينة، تحرم نفسها من أوقات الفراغ واللهو، التي تفخر اثينا بها. إن اسبارطة السكوتة تحتقر الكلام الذي تعرف أثينا ثمنه تماماً .

ولم ينس بركليس أن يشير لسمتين إضافيتين ، لفائدة أثينا :

« ومع هذا ، ولعلاج تعبنا ، أمَّنَّا للروح التسليات الأكثر عدداً : فلدينا مباريات وأعياد دينية تتوالى طوال العام . ولدينا أيضاً منشآت فاخرة يَطْرُدُ التردد اليومي عليها الضيقَ بعيداً . كما تصل لدينا ، بفضل أهمية مدينتنا ، كل منتجات الأرض . أما الخيرات التي تُعطيها بلادنا فلا نتمتع بها أكثر مما نتمتع بخيرات بقية أنحاء العالم » . .

في سبيل مدينة كهذه ، مليئة بالمزايا الى هذا الحد ، مات رجال وهم يقاتلون لأنهم كانوا يرفضون أن يدعوا أنفسهم ينسلخون عنها . في سبيل مدينة كهذه ، يجب بشكل طبيعي على كل واحد من بين أولئك الذين بقوا أن يقبل بأن يتعذب . إن بركليس يطلب ، في ختام خطبته ، الى مواطنيه أن يتجاوزوا ، مع ذلك ، الأفق المنفعي (أي كل المزايا التي يجنيها من يعيش في أثينا !) ليتأملوا بالأحرى ، في كل يوم ، بواقع قوة المدينة . وذلك لكي يصبحوا ، على حد قوله ، مولعين بها[1].

إن من البديهي أن هذه الخطبة المشهورة تضفي طابعاً مثالياً على هذا الواقع . إلاَّ أنها لا تشوهه . إن الحماس الوطني والغرور الهادىء اللذين يحسم بهما بركليس الجدل التقليدي الكبير لصالح الديمقراطية ، التي تجسدها أثينا ، مدرسة اليونان ، يثيران الاعجاب .

إلى أي حد تجسد أثينا الديمقراطية . الى أي حد يمكن لوجودها نفسه أن يبدو ، في نظر عيون مجربة ، غير قابل للانفصال عن النظام الشعبي . وهذا ما تشهد عليه مقالة مأثورة من ذلك العصر . إنها مقالة بعنوان : « دستور الاثينيين » . وقد نسبت خطأ ولمدة طويلة الى اكزينوفون . أما مؤلفها الذي بقي مجهولاً فعرف باسم الشيخ الاوليغارشي(Vieil Oligarque) . (ويعود تاريخها ، على وجه الاحتمال ، لعشية الحرب البولوبونية : عام429) .

يفتخر الشيخ الاوليغارشي فوراً وبعبارات لم ينكرها تيوجنيس ، شاعر ميغار ، بأنه معاد للديمقراطية . فالديمقراطية ، برأيه ، تميز « الأشرار » على حساب « الأخيار » والناس الشرفاء : إن أعلى درجات الجهل والفوضى والفساد توجد في الشعب . لكن إعلان هذا الأمر بشكل أصولي وعدواني ، لا يمنع المؤلف أبداً ، وبموضوعية علمية جديرة بثيوسيديد ، من إقامة صلة دقيقة بين

---

(1) ثيوسيديد ، تاريخ حرب البلوبونيز (Histoire de la guerre Peloponnese) الكتاب الثاني ـ الأعداد من [illegible] (J. de Romilly) [illegible] منشورات Belles-Lettres 1962 .

الشروط الايجابية لقوة أثينا ، ونظامها السياسي . إنّ أثينا ، الأمبراطورية البحرية التي تستمد كل قوتها من البحّارة وربابنة السفن وبناتها وأصحابها ، تتمتع بالفعل بنموذج للحكم متكيف بشكل عجيب مع حاجاتها العسكرية الدفاعية والهجومية ـ بالرغم من أن هذا النموذج مؤسف بحدّ ذاته ، وفي المطلق . وهذا التكيف يتجلى في كونه يعطي مكاناً مهيمناً للعاملين في البحر ، أي لهذه الطبقة البحرية التي تعتبر حصن الحزب الديمقراطي . ويُلِحُّ الشيخ الأوليغارشي على أن نموذج الحكم هذا متكيف لحد أنه لا يمكن ، بالحقيقة ، تصور وجود نموذج غيره للمدينة :

« في وضع كهذا ، أنكر أنّ الظروف في أثينا يمكن أن تتغير لتصبح مختلفة عما هي عليه ، إلاّ في عدا الأمور الصغيرة ، حيث يمكن إلغاء القليل هنا وإضافة القليل هناك . لأنه ، إذا بحثنا عن نوع أفضل للحكم ، فإن من الممكن أن نتخيل العديد من النظم . لكن ، هذا الأمر ليس سهلاً ، باعتبار أن وجود الديمقراطية مقبول مبدئياً ، وأنه يُكتفى بتخيل الوسائل الكفيلة بتحسين نتائجها السياسية .

بعبارة أخرى ، إن المسألة بالنسبة للاثينيين لم تكن تكمن في البحث عن دستور مثالي ، وإنما في الحفاظ على الديمقراطية والدفاع عنها بأي ثمن ، وذلك باعتبارهم اختاروها عن سابق تصميم . وهذا ـ يلاحظ المؤلف بارتياح ـ فإنهم يقومون بمهارة كبيرة بتقوية الحزب الشعبي وإضعاف الحزب الاوليغارشي ، مستخدمين في ذلك كل الوسائل الممكنة (سواءً في أثينا نفسها أم في المدن الحليفة لها) .

إن هذه المساهمة في « الحوار الكبير » التي قام بها الشيخ الأوليغارشي ، العدو الغريب للديمقراطية ، والذي ارتاح كلياً لدوره كمحام للشيطان ، لها طعم فريد من نوعه . إن تحكمه بمنطقه والازدواجية النسبية لفكره تنبع من تعاليم السفسطائيين ، ولا سيما بروتاغوراس (Protagoras) (1) .

مع هؤلاء السفسطائيين ، ومع سقراط الذي حاربهم بلا هوادة ، إنبثقت إهتمامات من نوع آخر ، غير تلك المتعلقة بشكل الحكم : إنها من نوع فلسفي أكثر ، لا ينفصل عن عمل سابق طويل ومعقد للفكر البحث . إن الأمر يتعلق الآن بجوهر المدينة ـ الدولة وبطبيعتها ، ومبرر وجودها كتجمع بشري . وهذا ما سيؤدي حتماً لطرح مسألة سلوك الأفراد إزاءها .

2 ـ من الكون الى الانسان : من الايونيين الى السفسطائيين :

منذ القرن السادس تطلع أولئك الذين يُسمّون بعلماء الطبيعة (Les physiologues) (من Phusis أي الطبيعة) في إيونيا (Ionie) ، المستعمرة الواقعة في آسيا الصغرى ، لحل لغز الكون . ومن المحتمل أن هذا الطموح قد نشط نتيجة الصلات الوثيقة جداً التي تمكنت أيونيا ، بفضل موقعها الجغرافي ، من إقامتها مع بابل ومصر (ذات الحضارات الكبرى المتقدمة جداً في الرياضيات

---

(1) « جمهورية الاثنيين » (La République des Athéniens) ترجمة وتقديم بيلو (Belot) ـ باريس ـ 1880 ـ ص 132

وعلم الفلك) . لقد بحث ثاليس(Thalis) (نحو عام 585) وانكسيمندر(Anaximandre) وانكسيمنس(Anaximène) ، كل بدوره ، عن « مادة أولية » وحيدة ، تنبع منها كل عناصر العالم الطبيعي . وقد وجدها ثاليس في الماء ، وانكسيمنس في الهواء . وبين الاثنين تصور انكسيمندر شيئاً خفياً لا محدوداً تكمن فيه الطاقة الحيوية التي لا تنضب ، والتي ولد منها أو سيولد كل شيء . لقد كان الثلاثة من ميلات(Milet) العاصمة الغنية والقوية لأيونيا .

أما بثاغوراس(Pythagore) الأيوني من ساموس(Samos) والذي أقام في كروتون (Crotone) بجنوب ايطاليا ، ففضل البحث عن ماهية الكون في العدد : إن العلاقات العددية كانت تأخذ بالحسبان الانتظام الكلي والنظام الكوني . إنّ شكلاً لا مادياً أخذ يحلّ إذن محل المادة الميلاتية (*) . إن الانسجام(L'harmonie) والتناسب(La proportion) ، وهما مظهرا ثبات العلاقات العددية ، أصبحا ، حين نقلا من العالم الطبيعي الى العالم الأخلاقي والاجتماعي يتجليان في النظام(L'Ordre) والعدالة(La Justice) والحق(Le Droit) . إنهما يتضمنان أيضاً فكرة الحد(Limite) والقياس(Mesure) والوسط العادل(Juste Milieu) ، العزيزة جداً على الفكر اليوناني(1) .

هيراقليطس(Héraclite)

إختار هيراقليطس ، الايوني من إيفاس(Ephèse) ، الارستقراطي الذي كان الرجل « المتميز » في نظره ، يساوي آلاف الرجال من العامة ؛ « الغامض » صاحب الحِكَم الموجزة ذات الالغاز والصور الآخاذة والبديهيات المدَوِّخة ؛ المعَلِّم غير المنازَع للفكر البدائي ، الذي هو فكر أسطوري وصوفي ، وفي نفس الوقت عقلاني وسابح في النسبية ، إختار هو أيضاً ، وعلى طريقة الفلاسفة الميلاتيين على ما يبدو ، مادة أولية . وكانت هي النار إلّا أنه لم يكن هناك ما هو أكثر غموضاً من هذه النار ، المادية قليلاً ، والتي تتحول كل الأشياء منها واليها « مثلما تتحول السلع الى ذهب ، والذهب الى سلع » . إنها نار ستحكم كل شيء وستلتهم كل شيء في تقدمها ؛ إنها النار التي تتفرع الى نار « محسوسة » ونار « معقولة » ، هي أيضاً مهمّة ولكن بشكل آخر . إن هيراقليطس الذي كان يؤرقه الجريان الدائم للاشياء (هذا الجريان الذي قارنه بالماء الجديد دائماً في النهر الذي هو نفسه دائماً) ، كان يُعَلِّم ، فضلاً عن ذلك بأنه ليس هناك شيء مطلق ونهائي . وأن الأشياء موجودة وغير موجودة ؛ وأن الكل ليس إلاّ لحظات عابرة في صيرورة بلا نهاية ؛ وأن محرك هذه الحركة التي لا تتوقف هو لعبة القوى المتعارضة والمتكاملة واحتكاكها المتبادل وصراعها وحربها . إن كلمة حرب(Polemos) كانت تؤخذ من قبل هيراقليطس بالمعنى الحقيقي ، وليس فقط بالمعنى المجازي . « إن الحرب هي أب ومَلِكُ كل شيء ؛ لقد صنعت من البعض آلهة ومن البعض بشراً ، من البعض عبيداً ومن البعض الآخر أحراراً ، « بحيث أن

(*) أي المادة كما فهمها فلاسفة مدينة ميلات (المترجم)

(1) أنظر جان بران(Jean BRUN) - « ما قبل السقراطيين »(Les présocratiques) باريس - P.U.F. 1968.

الصلاة من أجل انطفاء جذوة الحرب والخلاف تعني طلبَ تهديم الكون . لأنه إذا استجيب لمثل هذا الدعاء ، وهذا من المستحيل ، فإن « كل الأشياء ستهلك » .

إلاّ أن هيراقليطس كان يريد (ونسيان هذا الأمر يؤدي لتشويه مذهبه بشكل خطير) أن يخضع نهر الظواهر ، الذي لا بداية ولا نهاية له ، لنوع من القانون أو العقل الكلي المزود بديمومة والمسمّى باللوجس(Logos) . لقد كان هذا العقل الكلي (اللوجس) ، بشموله لمجموع الكون ، أي للطبيعة وللروح ، يشكل القاعدة والقياس والحد للتغير ذاته وللخلاف ذاته . وهكذا فإن الشمس « لن تتجاوز نطاقها ، وإن فعلت فإن الاير ينيات(Les Erynnies) خادمات العدالة ، ستكتشف ذلك» . هنا نجد ثانية النار الخفية ، النار « المعقولة » التي يمكن أن لا تكون شيئاً آخر غير اللوجس أو العقل الذي يحكم الصيرورة الكلية والذي لا يفهمه البشر ، الجهلة والعميان ، مطلقاً ، ولا يعرفون كيف يرونه أبداً :

« إن هذا العالم ، المكَوَّن على نسق واحد بالنسبة للجميع ، لم يُخلَق من قِبَلِ أيِّ إله ، ولا من قِبَلِ أيِّ إنسان . لكن ناراً حيةً بشكل خالد ، مشتعلة بمقدار ومنطفئة بمقدار ، وُجِدَت وتوجد وستوجد دائماً » .

إن هذا يبين أن فيلسوفَ الكثرة والمتغير والمتحرك والنسبي كان عاجزاً ، هو نفسه ، عن الانعتاق من هذه الحاجة « للواحد » و« للمستمر » الذي يقض مضجع الفكر البشري .

كما أنه لم ينعتق أيضاً من الحنين « للقياس » و« للحد » و« للانسجام » ، وللتوفيق بين الأضداد بواسطة الاعتدال : وهو في هذا يقترب ، أحبَّ أم كره ، من البيثاغوريين ، وبصفة عامة أكثر ، من الفكر اليوناني . لكننا قد نَخدعُ أنفسنا في هذا . لأنه إذا كان الصراع المثمر ، لديه ، هو في نفس الوقت ، إنسجام ، فإن هذا ليس بمعنى « وجود علاقة عددية بسيطة بينهما » ، كما هو لدى البيثاغوريين ، وإنما بمعنى « ضبط القوى المتحركة في اتجاهات متعارضة ، مثل تلك التي تُبقي وتر القوس مشدوداً ، على حد تعبير أ. بريهيه . وهكذا ، يتحدد ، حسب « الغامض » الكبير ، « ويتّحِدَ ، بانسجام واختلاف كل من النهار والليل ، والشتاء والصيف ، والحياة والموت » .

إن نتائج مذهب هيراقليطس ، سواء فُسِّرَ بشكل جيد أم سيء ، والهزة التي أعطاها للفكر السياسي والاجتماعي ، كانت كبيرة : يكفي التفكير بهيغل وبمن جاء بعده من مفكرين انقسموا على أنفسهم مثل ماركس وبرودون وكثير غيرهم خلال القرن التاسع عشر . أما في حينه فلم يكن هناك شيء من هذا القبيل . لا سيما وإن هيراقليطس ـ ومن المهم الإشارة لهذا الأمر دفعاً لكل سوء فهم ـ كان يُبَشّر بحماسة بعبادة القانون : لقد كان القانون بالنسبة للمدينة ، المهدَّدَة دائماً بعدم الاستقرار ، مثل اللوجس بالنسبة للانسان ، فمن أجله كان على الشعب واجب القتال ، تماماً كما يفعل من أجل أسوار المدينة . لقد كان القانون ، مثل هذه الأسوار ، الملجأ الواقي للحياة المشتركة . إن هذا المفهوم المحافظ بشكل صارم كان على نقيض النسبية الكلية التي كانت تعني موت

الروح المدنية [1] .

وليس هناك ما يمنع من القول ، إذا ما عدنا بالامور قليلاً الى الوراء ، أنّه كان منطقياً ومتفقاً تماماً مع العبقرية العقلانية لليونانيين أن ينزلق البحث الفلسفي من الطبيعة الفيزيائية الى طبيعة الانسان وطبيعة المدينة ، باعتبارها مركز الحياة البشرية . ولم يكن يَلْزَم لهذا إلاّ معاودة المسيرة الفكرية للايونيين بعد تعديل موضوعها . أي بعبارة أخرى ، السعي لأن تُستخلَص من عادات وأخلاق وآراء العالم الانساني ، الكثيرة والمتنوعة والمتغيرة ، طبيعة (**Phusis**) ثابتة لا تتغير تفرض نفسها على الحوادث التي لا تُعَدُّ في الزمان والمكان ، وتكون هي « الواحد » و« المستمر » .

إلاّ أن هناك محذوراً ، وهو الوصول من هذا لاقامة تعارض بين هذه **الطبيعة والقانون المدني** أو **nomos** (**nomos** التي تعني أيضاً : اتفاق) . فإذا لم يعد النظام القانوني للمدينة يبدو الاّ كمجموعة من الاتفاقات الاعتباطية والاصطناعية ، بدرجات متفاوتة ، والتي ليس لها جذور في الطبيعة ، فإنه سيفقد فوراً شرعيته . إن هيراقليطس المتشبث باللوجس ، لم يكن ليمسه إغراء من هذا النوع . لكن الآفاق ستتغير لصالح تطور فلسفي جديد تميز بالأسماء الكبيرة لبارمينيدس (Parménide) ، وامبيدوكلس (Empédocle) وانكساغوراس (Anaxagore) (الايوني المولود في عام 500 ، والذي كان ، في أثينا ، صديقاً لبركليس) ، ولوسيب (Leucippe) وذلك بانتظار تلميذه ديموقريطس (Démocrite) . إن الأمر سيكون عبارة عن تفجير للعقلانية ، سيُعمِّدهُ المؤرخون المحدثون باسم : **عصر الأنوار** . وذلك تشبيهاً له بالأزمة الفكرية التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر [2] .

في هذا العصر ، كانت أثينا ، اعتباراً من عام 450 تقريباً ، المركز المشع والمدوي لأفكار جديدة كانت تستدعي طرقاً جديدة في التعبير . أثينا المجيدة والمرحة ، القوية والمزدهرة ! أثينا الموطن الطبيعي للمناقشة الحرّة ! أثينا الديمقراطية التي لا ييأس فيها أفراد الأقلية : « الأفضل » أو الذين يعتقدون أنهم كذلك ، من الأخذ بثأرهم من الشعب (**Demos**) المنتصر ، وذلك من خلال استخدام أذكى للحق المتساوي في الكلام العلني ! أثينا الأقل تمسكاً من المدن الأخرى بالتقاليد القديمة ، والتي يختبىء تحت ليبراليتها النسبية (التي كانت تأخذ بالاعتبار شخصية كل فرد ، أكثر من أي مكان آخر) بذور ما سيُوصف ، فيما بعد ، ولو بشكل مُحقّر ، « بالفردية » (Individualisme) . أثينا التي كانت لكل هذه الأسباب المكان المفضل للسفسطائيين وللسفسطة !

---

(1) حول هيراقليطس ـ أنظر . جان بران في كتابه : « هيراقليطس أو فيلسوف العودة الخالدة » (H... ...ophe de l'éternel retour) - باريس ـ منشورات Seghers ـ 1965.

ـ وكتاب ا. برهييه : « قصة الفلسفة » (Histoire de la philosophie) باريس ـ P.U.F. ـ 1945 ـ المجلد الأول ـ ص 54-60

(2) بران : « ما قبل السقراطيين » ـ ص 104

السفسطائيون (Les Sophistes)

كان السفسطائيون ، وهم فئة من الاساتذة الأحرار والمتجولين ، يحترفون ، لقاء أجرٍ مرتفع ، مهنة تعليم فن الكلام ، وبنفس الوقت ، فن النجاح في الحياة الاجتماعية ، لزبائن من الشباب الاغنياء المتعطشين لشكل عملي من الحكمة (Sophia) . ولم يكن حبهم القوي جداً لما هو جديد وغير معتاد يتضمن ، مبدئياً ، رغبة بالتهديم : لقد كانوا ، وهم في أغلبيتهم أجانب في أثينا ، يعتبرون المدينة الاثينية ومؤسساتها كواقع مكتسب . إلاّ أنه لا يجب أن نرى فيهم أصحاب مدرسة ذات نظرات مُعَدّة سلفاً ومنسجمة ومستمرة : لقد كانوا عجلة عن « طليعة » . أما بالنسبة للتأثير الذي يمكن أن يكون لنمط تفكيرهم العام ، ورشاقتهم الفكرية ودقتهم ، على الاخلاصات التقليدية ، فقلما كانوا يهتمون به . ومع ذلك فإن هذا التأثير المتفشي والعميق هو الذي أعطاهم مكانة مرموقة في تاريخ الفكر ، وأثار رد الفعل السقراطي وتوابعه .

ونميز عادة ـ وبشكل ملائم ـ بين السفسطائيين القدماء (أو « التقليديين » أو من « الجيل الأول ») والسفسطائيين الراديكاليين من الجيل التالي . ويُحسَبُ في عداد الأوائل بروتاغوراس (الأكبر) وهو في أبدير (Abdère) ، وغورجياس ، وهو من ليونتيني (Léontini) ، وبروديكوس ، وهو من سيوس (Céos) ، وهيبياس ، وهو من أيليس (Elis) .

أما بروتاغوراس (Protagoras) (500-420) ، أمير السفسطائيين والخبير بمعالجة الديالكتيك الذي يسمح بجعل القضية السيئة تنتصر على الجيدة ، فقد عُرِفَ ، خصوصاً ، بقوله الشهير « الانسان مقياس كل الأشياء » (أو كما يقال باللاتينية : Homo mensura) . وهو قول غالباً ما فُسِّرَ على أنه تأكيد لذاتية كلية يمكن بمقتضاها لكل فرد أن يضع لنفسه قاعدته الخاصة بالنسبة للخير والشر ، وذلك في السياسة كما في الأخلاق . لكن « أسطورة بروتاغوراس » التي نقرؤها في محاورات أفلاطون ، تسير في اتجاه مغاير كلياً . فهي تؤكد على الضرورة الحيوية ، لامتلاك البشر المتجمعين ، للفن السياسي ، أي فن العيش في المدن . وهو فن يفترض وجود الشعور المزدوج بالحق والشرف . وتُعَلِّمُ الاسطورة بأن الإله زوس (Zeus) اراد صراحة أن يكون لكل إنسان نصيبه من هذا الشعور المزدوج : لأن المدن لا يمكن أن تبقى « إذا كان البعض فقط قد تجردوا منه » . إن هذه الاسطورة الجميلة تعبر ، وينبغي أن لا يكون هناك شك بذلك ، عن الحس الاجتماعي الأكثر صلابة . وبنفس الوقت ، عن قبول غير مُبهم بالمُسَلَّمَةِ الديمقراطية العزيزة على بركليس ، الذي كان بروتاغوراس صديقاً له . إن من الواجب التفكير ، بلا شك ، بأن السفسطائي الكبير كان يعتزم ، من خلال مقولة « الانسان مقياس كل الأشياء » أن يؤكد قيمة الرأي ، ولكن ليس رأي هذا أو ذاك من الناس ، بصفة خاصة ، وإنما رأي الانسان بصفة عامة ، الانسان الطبيعي ، عضو المدينة المزود بالحس المشترك . إن تأكيده الشهير جداً لم يكن إذن إلاّ تعبيراً عن رد فعل ، مُمَيِّزٍ بدقةٍ لعصر الأنوار ، ضد مبالغة في البحوث ، منذ عهد الميلاتيين ، حول مشكلة الكون الطبيعي . فنظراً لأن هذه البحوث لم تصل بالنهاية الى نتيجة ، أصبح من المهم ، من الآن فصاعداً ، الانكباب على الانسان وعلى طريقة حياته ـ وبالطبع حياته في المدينة ! » . لقد أصبح الانسان الموضوع المركزي

للفلسفة ، وشدّ اليه الأن ، القسم الرئيسي من الاهتمام الذي كانت الفلسفة توليه للكون ولمادته الأولية » (1) .

وأما غورجياس(Gorgias) ، أستاذ البلاغة ذو الشهرة غير العادية ، فلم يكن هدّاماً أكثر من بروتاغوراس لا سيما وانه تجنب القضايا الأخلاقية والسياسية . فقد رفض هو أيضاً ، على ما يبدو ، بصورة جذرية نوع البحوث العزيزة جداً على الميلاتيين ، باعتبار أنه كان لديه شك عام حول إمكانية المعرفة العلمية التي تصل إلى عمق الأشياء . إن ادعاء البرهنة علمياً كان ، بنظره ، باطلاً . فقد كان يجب الاكتفاء بالاقناع . ومن هنا تبدو أهمية علم البلاغة باعتباره أثمن الفنون ، ومصدر سلطة فريدة على الغير ، أي على القضاة وعلى الجمعيات السياسية .

أما بروديكوس(Prodicus) (الذي اعتُبر ملحداً ، وكان في تشاؤمه يُعَلِّم اخلاقاً رجولية ، وهيبياس(Hippias) الخبير في كل أنواع الأعمال اليدوية والفكرية ، فيظهران كلاهما في « محاورات »(Dialogues) أفلاطون . وقد نَسَبَ أفلاطون ، في مؤلفه بروتاغوراس (Protagoras) ، الى هيبياس نظرات أصيلة حول نسبية القوانين في المكان ، أي حسب الشعوب والمدن ، وحول علاقاتها مع العدالة والطبيعة . فهو يجعله يقول :

« أنتم جميعاً الذين تحضرون هنا ، إني أعتبركم جميعاً أهلاً وأقارب ومواطنين بموجب الطبيعة ، إن لم تكونوا كذلك بموجب القانون . فبموجب الطبيعة يعتبر البشر المتشابهون أقارب . لكن القانون ، طاغية للبشر ، يعارض بقهره الطبيعة » (2) .

هـ هو إذن أحد السفسطائيين القدامى يصيغ - بعد العالِم « الفيزيائي » أرخلاوس (Archelaus) الذي لم يكن سفسطائياً - فكرة التضاد بين الطبيعة والقانون ، المخيفة أخلاقياً واجتماعياً . لكن السفسطائيين الراديكاليين من الجيل التالي هم الذين سيعود اليهم أمر تلقف هذه الفكرة ، وصنع قدر حقيقي وامتدادات مختلفة لها . إن هؤلاء سيكونون تقريباً هدّامين صراحة . إنهم سينفصلون عن الارثوذكسية القديمة التي كانت ترى في المدينة هبة من الآلهة ، متفقة مع طبيعة الانسان ، الكائن الأخلاقي المتطلع للعيش وفق الخير ، المتطلع لنظام ولقانون في داخل نفسه ، وفي العالم . إنهم سيرون في الانسان قوة أنانية تسير في اتجاه أنانيته ، وأن ما هو طبيعي بالنسبة لها إنما هو تأكيد الأنا ، والتعبير عنها بدون عوائق ، والاشباع الأقصى لغرائزها في السيطرة والمتعة . إنهم سيعتبرون المدينة (في أحسن الاحتمالات) وسيلة إصطناعية اخترعها الأفراد من أجل أن يضمنوا لأنفسهم ، بشكل متبادل ، وبأقل التكاليف ، وبموجب نوع من العقد الضمني ، حقوق طبيعتهم ، وأمن أناهم قبل كل شيء : إن السلطة ليست أكثر من واقع قوة صرفة تخضع في ممارستها لمصلحة أولئك الذين نجحوا في الاستيلاء عليها . وفي الاحتمال الأكثر عدوانية أيضاً بالنسبة

(1) سنكلير - المرجع السابق ذكره - ص64

(2) أنظر أسطورة بروتاغوراس في « الأعمال الكاملة » لافلاطون - باريس - منشورات(Belles-Lettres) - المجلد الثالث ، الجزء الأول - ص55 .

للارثوذكسية الديمقراطية ، سيصل هؤلاء السفسطائيون الجدد لحد تحليل المدينة باعتبارها وسيلة ، إصطناعية دائماً ، يستعملها الضعفاء ، المبتذلين المتحالفين ، من أجل حرمان الأقوياء ، « أولئك الذين يساوون أكثر » ، من حقهم السامي ، (بموجب الطبيعة) بالقيادة والسيطرة .

من هم هؤلاء المدافعون العدوانيون ، الى حد ما ، عن الطبيعة (في حين أن بروتاغوراس ، الزعيم الأكبر للجيل القديم ، هو المدافع عن القانون) ؟ إنهم تراسيماك ، وهو من شالسيدوان (Chalcédoine) ، الذي يلعب دوراً كبيراً في « جمهورية » أفلاطون ، وأنتيفون الذي بقيت له لحسن الحظ مقاطع مثيرة ، وليكوفرون وألسيداماس اللذان سيتكلم عنهما أرسطو ، وكلّيكليس الذي سيرد ذكره أيضاً لدى أفلاطون .

لقد عَلَّمَ تراسيماك (Thrasymaque) ، تلميذ غورجياس ، أن العدالة ليست إلاّ ما يفيد الأقوى ، وإن الحكومة ، باعتبارها تمتلك ، افتراضاً ، القوة الأكبر في المدينة ، تسن القوانين ، حسب مصلحتها الخاصة : فالحكومة الديمقراطية تسن قوانين ديمقراطية ، والطغيانية قوانين طغيانية ، والنظم الأخرى تفعل نفس الشيء . فليس هناك إذن حق بذاته ، يمكن معرفته علمياً ، وصالح لكل زمان . إن تراسيماك العنيف هذا ، كما قُدِّمَ في « الجمهورية » ، والمتجمع على نفسه كحيوان متوحش في لحظة الانقضاض ، يتحدث بانفعال عدواني يستهدف تحطيم الأوثان التقليدية المتمثلة بالعدالة والقانون والحكم الأفضل .

أمّا أنتيفون(Antiphone) فكان أكثر تنوعاً في أفكاره ، وذلك على الأقل في مجموع ما يُعرف عنه . لحد أنَّ النقاش ما زال يدور من أجل معرفة ما إذا كان محافظاً أكثر مما كان هدّاماً . ومع ذلك فإن هذه الصفة الأخيرة لا جدال فيها : فالمقطعان اللذان عُثر عليهما في مخطوطات ، ونُشرا في عامي 1915 و1922 يؤكدان بصورة مفاجئة ، وإن كان من الممكن أن لا يُعبرا عن الرأي الأخير أو الفكر الشخصي لانتيفون ، الطابع الراديكالي للآراء التي كانت تسري في المناخ السفسطائي . وهما يسمحان بالتفكير بأن أفلاطون لم يُبالغ في حديثه عن تراسيماك وكلّيكليس .

لقد هاجمت مخطوطات أنتيفون التميز المقدس بين اليونانيين والبرابرة ، مثلما هاجمت قانون المدينة . ففيها نقرأ أن لنا كلنا ، بحكم الطبيعة ، ولادة متشابهة ، واننا جميعاً نتنفس الهواء بالفم والأنف . وفيها نقرأ أيضاً أن انتهاك القواعد الشرعية ، التي هي مجرد اتفاقات ومنتجات إصطناعية للرأي ، لا ينبغي أن يثير أخلاقياً أي استنكار طالما كان بإمكان المرء أن يفعل ذلك دون أن يُرى أو يُمسك : وبالعكس فإن خرق أنظمة الطبيعة ، حتى ولو كان مجهولاً من قِبَلِ الجميع ، يجر حتماً العقوبات الطبيعية : لأن هذه العقوبات تتعلق بحقيقة الوضع نفسه . ولكن ماذا يجب أن نفهم بتعبير « طبيعة » ، على وجه الدقة ؟ لا شيء أكثر من التكوين الجسدي للانسان ؛ وحياة حواسه ؛ والقوة التي تدفعه لحفظ ذاته وللبحث عن اللذة والهرب من الألم - في حين أن القوانين ، في الأغلب ، تشده نحو غايات معاكسة ، وتجبره على أن يهمل من نفسه ، بشكل لا معقول ، جلاداً لنفسه : وذلك بقبوله ألماً أكبر عندما يكون الأقل ممكناً ؛ وباكتفائه بلذة أقل عندما تكون الأكبر

ممكنة ؛ وبتحمله لضرر يمكنه تجنبه ؛ وبافساده ، إجمالاً ، لحياته ! (1) .

إن من الممكن أن نمر سريعاً على ليكوفرون(Lycophron) وألسيداماس(Alcidamas) وهما تلميذان لغورجياس . فالأول يفسّر وجود المدينة والقوانين من خلال عقد أو « ضمان متبادل للحقوق » ذي إلهام نفعي . والثاني يجرُؤُ على أن يضع العبودية موضع التساؤ ل : « لقد خلق الله كل البشر أحراراً ، ولم تصنع الطبيعة أي عبد » .

أمّا كلّيكليس(Calliclès) الذي أبرزه أفلاطون في غورجياس ، فهو شاب أرستقراطي أثيني ، وتلميذ ، هو أيضاً ، لاستاذ البلاغة المشهور الذي أعطى اسمه « للحوار » . إن وجوده التاريخي غير مؤكد . وهو ، دون أن يكون سفسطائياً محترفاً ، يتخذ لغة تضعه في قمة السفسطة . إنه يعلن الحق الطبيعي للأقوى ، « أولئك الذين يساوون أكثر » ، أي الأفضل . إن أعمالهم تستحق القبول باعتبارها تمثل عدالة أعلى من تلك التي ينص عليها القانون ـ القانون الذي وضعه الضعفاء والأكثر عدداً ، بشكل يناسبهم ويلائم مصلحتهم . إن هذه العدالة الأعلى ، بمقتضى الطبيعة ، تريد في كل مكان ، وسواء في العالم الانساني أم العالم الحيواني ، أن يقود الأعلى الأدنى ، وأن يكون لديه أكثر منه . لكن القانون يسخر من هذه العدالة بطريقة إخضاعه الأفضل والأقوى ، المكبلين منذ الطفولة كالأشبال ، لتعاويذ أخلاقية متلاحقة (لا سيما حول ما يجب أن يملكوه زيادة عن الآخرين ، والاعتقاد بأن في هذا يكمن العدل والجميل) . ولهذا فإن هذه العدالة الأعلى تأخذ بثأرها ، وتتألق عندما ينجح ولو قوي واحد بالانعتاق من قفص المساواة : « فليوجد رجل موهوب واحد بما فيه الكفاية ، وليعمل من أجل زعزعة وتحطيم ورفض كل هذه السلاسل . وأنا متأكد من أنه سيرمي تحت الأقدام كتاباتنا وتعاويذنا وكل قوانيننا المخالفة للطبيعة ، وأنه سيتمرد وينتصب أمامنا كسيد ، وهو الذي كان عبدنا . وحينذاك سيسطع حق الطبيعة بكل لمعانه » (2) .

لقد كان تراسياك ، التجريبي البحث والعدمي على الصعيد الأخلاقي ، يحطم الأوثان التقليدية دون أن يقترح شيئاً مكانها . أمّا كلّيكليس فاعتزم أن يحل محلها مفهوماً جديداً للحياة ، أخلاقاً جديدة ، أخلاقاً عليا . لقد اعتزم القيام بثورة أخلاقية . لكن الفرق ، وإن كان كبيراً ، كان قليل الأهمية بنظر المدينة . فالمدينة وقانونها، ومعهما الأخلاق والدين ، وجدت نفسها ، في نهاية القرن الخامس الاثيني ، موضوعة ، بشكل خطير ، موضع التساؤ ل في المناخ الفكري السائد « والمحارب عموماً لعبادة المحرمات » ، (والذي كانت السفسطة مسؤ ولة عنه الى حد كبير) . لقد وُضعت موضع التساؤ ل باسم الطبيعة ، المرتبطة تقريباً بصيغ مختلفة للقوة . القوة ، بالمفهوم الأكثر وحشية ، والأكثر غرباً ، والذي كان مندوبو أثينا ، أثينا الامبريالية ، في ذلك العصر (عام416) يعارضون به ضعف الميليين(Méliens) ، بوقاحة هادئة وعنيدة ومثيرة . الميليون الذين كانوا يدافعون ، بطريقة مؤثرة ووقورة عن عدالة قضيتهم (بحيث أن أسوأ السفسطائيين كان ، والحالة

---

(1) حول انتيفون : مقاطع من كتابه « في الحقيقة »(Sur la Vérité) الذي نشره ل. جرنيه L. Gernet في باريس ـ 1923- Belles- Lettres

(2) أفلاطون ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد الثالث ـ الجزء الأول ـ غورجياس 484 آ ـ ص 163

هذه ، الشعب الاثيني نفسه !)(1) .

إن الأزمة الفكرية والأخلاقية والسياسية ، على حد سواء ، التي كانت تتخبط فيها أثينا تبدو إذن خطيرة ، وخطيرة جداً بالتأكيد . أثينا التي فقدت في عام430 مواطنها الأول ، بركليس ، والتي ستعني هزيمتها أمام اسبارطة في عام404 نهاية أولويتها في اليونان .

لقد عَرِفَ أثيني غريب وعبقري كيف يرى التهديدات المعلقة فوق وطنه ، واعتقد أنه أدرك طبيعة المرض . إن رد الفعل يفرض نفسه عليه كواجب شبه ديني . ولقد رَدَّ وناوش ، مثل « ذبابة » ، مواطنيه لكي « يُوَلِّد » ، كما قال ، أرواحهم . لقد كان لديه عينان ضخمتان وأنف أفطس . وكان رديء الملابس ويسير حافي القدمين . إنه يُعتبر سفسطائياً ، من نوع مبتذل . فهو يُعَلِّم مجاناً وفق منهجه الخاص . إنه سفسطائي « غريب الأطوار » . هذا هو سقراط(Socrate) النموذج الجديد للحكيم القديم . سقراط الذي لن يترك أيَّ كتابت ، ولن يُبقي حتى ولو جملتين ، كما بقي من بروتاغوراس . ولكن سيُكتب عنه الكثير وأكثر . سقراط الذي سينقل عنه اكزينوفون في كتاب « الذكريات » (Mémorables) صورة ما ، وأفلاطون في « محاوراته » صورة أخرى : صورة بسيطة لحكيم نفعي لدى الأول . وصورة مثالية وعجيبة ، لكنها حقيقية أكثر بدون شك ، وذات حقيقة أعمق ، لدى الثاني . سقراط المهم لحد أنّ اسمه سيرسم خطاً فاصلاً في تاريخ الفلسفة : فقبله ما قبل السقراطيين(Les Présocratiques) ، وبعده « السقراطيون » الكبار والأقل كبراً (أو « السقراطيون الصغار » كما سيقال) .

3 ـ رد الفعل السقراطي :

« كان اتجاه تعاليم السفسطائيين يستهدف ترسيخ الحكمة القائلة : أكد نفسك ، إفرض نفسك . أمّا مفتاح حياة سقراط ونشاطه فيوجد في شعار : إعرف نفسك بنفسك » .

إعرف نفسك ، معرفة حقيقية ، معرفة صحيحة(epistemé) ، تتجاوز الظن(doxa) الهش ، السطحي والعابر . إعرف بنفس المعرفة ، أي في مبرر وجودها وغايتها (التي هي الخير الحقيقي المتعالي على الانسان الفردي) سلوكك الخاص والعام ، إعرف كذلك نشاطك المهني ، فنّك الخاص ، تكنيكك الخاص . إن الفضيلة أو التميز(arete) هي المعرفة .

إن تطبيق هذه النظرة الفكرية (التي يبدو أنها تُذَكِّر بنظرة السفسطائيين ، لكنها بعيدة عنها للغاية) على السياسة ، أو فن الحكم ، يدفع سقراط ليُعلِّم بأن الحاكم ، رُبّان المدينة ، يجب أن يعرف فنه بعمق كما يعرف الربان فنه . وبالتالي فإن عليه أن يتعلمه . إنه الفن الأكثر صعوبة من كل الفنون . فلماذا يكون الفن الوحيد الذي سيأتي بنفسه الى الناس بفضل نوع من الحدس أو الإلهام ، وبدون أي علم مكتسب ؟ هل يمكن أن يصبح المرء جنرالاً أو طبيباً بدون تعلم العلم المقابل ؟.إن

---

(1) روجيه لابروس(Roger LABROUSSE) : « مقدمة للفلسفة السياسية »(Introduction à la philosophie politique) ـ باريس ـ منشورات(Rivière) 1959 ـ ص : 51

سقراط ينتقد اختيار الحكام بالقرعة لأنه يترك مسألة الكفاءة للصدفة . ويوافق بصعوبة على سيادة جمعية شعبية « حيث الأسكافيون والكبّاسون والبناؤ ون والباعة المتجولون ، والمدّاحون » الذين لم يفكروا مطلقاً بمعنى السياسة ، يحكمون بفضل قانون الأغلبية . إن الحكام الدايمقراطيين لأثينا ، بما فيهم بركليس ، لم يجدوا حظوة في نظره ، على ما يبدو . إنها حكومة هواة ! إن سقراط يعارضها بحكومة أرستقراطية الفكر التي ستكون في نفس الوقت حكومة التميز الأخلاقي والفضيلة . إن المعرفة فضيلة مثلما أن الفضيلة معرفة .

إن السياسة بالنسبة لسقراط هي فن ، وأكثر من فن ، في آن واحد . ففي حين أنها كانت بالنسبة للسفسطائيين فن له نفس طبيعة البلاغة ، ويقوم ، من جهة أخرى ، على البلاغة ، فن يجلب المال والسلطة والنجاح . كان سقراط يرى فيها أحد فروع السلوك الانساني الذي يسعى للخير الحقيقي ، المرتبط بموقف ما للنفس ، وليس للخيرات الظاهرية . ولهذا فإن الإعداد الخاص المطلوب لربّان المدينة يجب أن ينظر لما هو أعلى من الإعداد الذي يحتاج اليه رُبّان سفينة أو جنرال أو طبيب من أجل السيطرة على فنّه الخاص .

ولئن تكُن الحياة الطيبة ، المتميزة ، لا تقبل ، مبدئياً ، الانفصال عن المدينة ، ولئن تجد فيها نظامها الطبيعي ، وتكون المدينة في هذا الصدد عنصراً إيجابياً ، فهذا ما كان التعليم السقراطي يعتزم ترسيخه في أذهان الاثينيين ، مقابل فردية ولا أخلاقية السفسطائيين الراديكاليين ، وفكرتهم في التضاد بين الطبيعة والقانون ، ومدحهم للقوة . لقد كان مُوَلِّد الأرواح من خلال المنهج التوليدي ، وأراد أن يكون ، طوال حياته ، ولحتى ساعة موته ، لحظة شرب السمّ ، مدافعاً متحمساً عن المدينة ـ الدولة .

الحكيم والمدينة

رفض سقراط الدعوى الموجهة للقانون وللعدالة المدنية باسم الطبيعة . فبأي طبيعة كان الأمر يتعلق ؟ . إن طبيعة الانسان ليست كطبيعة الحيوانات . فإذا كانت الطبيعة الحيوانية تتحقق في انفلات القوة ، فإن طبيعة الانسان تتم في حياة متفقة مع العدالة . إن كل شيء يكمن في أن يعرف الانسان ، من خلال معرفة حقيقية ، أين تكمن هذه العدالة . فإذا كان القانون يعبِّر عنها ويجسدها فإن حكم القانون حينئذٍ لن يبدو « كإكراه ضد الطبيعة » وإنما سيكون متفقاً مع مطلب أساسي لهذه الطبيعة .

لقد دحض سقراط بسخط (حسبما ذكر أفلاطون في الجمهورية) أطروحة تراسياك حول الحكومة التي تَسُنُّ القوانين وفق ما تمليه مصلحتها الخاصة . فكما أن الحرفي أو الفنان يستغل المادة ليس لنفسه ، وإنّما لأجلها ، ولأجل كمال الموضوع أو العمل الذي سيستخلصه منها ، كذلك الحاكم الجدير بهذا الاسم لا ينظر إلاّ الى الخير الأكبر للمحكومين ، الذين هم مادة فنّه الصعب . وبعبارة أخرى ، فإن « حِسّ الخدمة » ، كما يقال في أيامنا هذه ، هو الذي يمكن لوحده أن يبرر السياسة أخلاقياً .

إنَّ المناجاة التي لا تُنسى للقوانين ، والتي نجدها في محاورة أقريطون (Criton) تشهد على

الاحترام البطولي الذي أبداه سقراط ، عشية موته ، للنظام القانوني للمدينة . لقد رفض معلم أفلاطون الفرار من أجل التخلص من قرار الحكم الظالم ، وقد برر رفضه بافتراضه أن القوانين تنتصب أمامه وتستجوبه على هذا النحو :

« سقراط هل هذا ما كان قد اتُفِقَ عليه بيننا وبينك ؟ . . . أيمكنك أن تزعم بعد أن أتينا بك الى الدنيا وأطعمناك وأنشأناك ، بأنك لم تكن ، لنا ، ولست متحدراً منا ، أنت نفسك وأسلافك ؟ . . . . أتظن بأن لنا ، نحن وأنت ، نفس الحقوق ، وأن كل ما أردنا أن نفعله لك ، تستطيع أنت شرعاً أن تفعله لنا ، نحن أيضاً ؟ . . . . . بحيث أنه إذا أردنا أن نعطيك الموت لأن هذا يبدو لنا عادلاً ، تستطيع أنت ، ضمن حدود وسائلك ، أن تحاول تهديمنا ، نحن القوانين ، ووطنك معنا ؟ . . . . إن الوطن يجب احترامه والتنازل له وإرضاؤه عندما يزعل ، أكثر من أب . ويجب إمّا جعله يُغيِّرُ فكره أو تنفيذ ما يأمر به ، وتحمُّل ما يريد أن نتحمله ، بهدوء »[1] .

وعليه فإن سقراط الحكيم يضحي بحياته في سبيل النظام المدني وحكم القوانين . ويبدو أنه لا يمكن تصور تضحية أكبر .

إلاّ أنّ هناك تضحية أكبر في الحقيقة . وهذه يرفضها سقراط صراحة . وهذا الرفض يُظهِرُ بشكل ساطع مظهراً مناقضاً كلياً للمظهر السابق للحكيم من النمط الجديد الذي يجسده سقراط .

فهذا الحكيم يقوم في محاورة الدفاع (L'Apologie) لافلاطون (التي نتعرف فيها عموماً على الصورة الأكثر أمانة لسقراط التاريخي) بوضع إفتراض مختلف جداً عن ذاك الذي قاده لمناجاة القوانين : وهو أن قضاته سيُبَرِّئونه ولكن بشرط أن يتخلى عن منهجه التوليدي ، وعن وعظه ورسالته الفلسفية والدينية . وبعبارة أخرى ، أن يتخلى عن البحث لدى أقرانه ، وفي نفسه ، باسم إعرف نفسك ، عن العلم أو المعرفة الحقيقية بدل الظاهر والظن(doxa) . إلاّ أن سقراط لا يريد براءة مقابل هذا الثمن . إنَّ قبول هذا الشرط سيكون ، بنظره ، كتخلي الجندي الرديء عن المركز الذي كان أبولون ، وسيط وحي آلهة مدينة دلفوس قد أسنده اليه من بين مواطنيه ، في يوم مشهود .

« أيها الاثينيون ، إني أُمجّدكم واحبكم ؛ ولكني سأطيع الله أكثر مما أطيعكم ، وطالما أنَّ عندي نفحة حياة . وكنت قادراً على ذلك ، فتأكدوا أنـي لن أتـوقف عن التفلسف ، وعن وعظكم ، وإلقاء درس على من ألتقيه منكم . . . . لأن هذا هو ما يأمرني به الله ، إسمعوا هذا جيداً . فمن جهتي ، أظن أن لا شيء مطلقاً افضل للمدينة من حماسي في القيام بتنفيذ هذا الأمر . . . . إن شغلي الوحيد بالفعل هو أن أسير عبر الشوارع لكي أقنعكم ، شباباً وشيوخاً ، بأن لا تهتموا بأجسادكم وثرواتكم مثلما تهتمون بشغف بنفوسكم لتجعلوها طيبة أكثر ما يمكن . . . »[2] .

---

(1) محاورة أقريطون ـ في « الأعمال الكاملة » لافلاطون ـ المرجع السابق ذكره .

(2) محاورة الدفاع لسقراط في المرجع السابق .

بعبارة أخرى ، إن خدمة الله هي واجب سامٍ ، لأنها لن تكون إلاّ في مصلحة المدينة نفسها : المصلحة التي يزعم سقراط لنفسه أمر الحكم فيها . وإن شرب السُمّ القاتل هو ، بالنسبة له ، طريقة لحسم نزاع لا حَلّ له بين واجبات . طريقة بطولية ـ لكنها هدّامة تماماً ـ لتأكيد أن الحكيم ، في نهاية الأمر ، لا يخضع إلاّ لنفسه ، وأن ضميره يمكن أن يجبره على التعرف على واجب أسمى من واجب طاعة المدينة . ألم يكن سقراط وهو يموت ، هداماً مثل أنتيغون(Antigone) ، التي عارضت في تمثيلية سوفوكليس قانون الملك كريون(Créon) (الذي يمنعها من إعطاء قبرها لبولينيس(Polynice) أخيها المحبوب جداً) « بالقوانين الالّهية التي لم تكن أبداً مكتوبة ، والتي لا تتغير » ، والتي هي خالدة ؟.إلَمْ يكن لبسالة الحكيم ، وتحديه الهادىء الذي تجلّى بقوله : « سأطيع الله أكثر مما أطيعكم » ، والذي أثّر كلياً في موقفه ، معنى آخر غير الاحتجاج الانفعالي لانتيغون الصغيرة ؟ »(1) .

هل يجب أن نستنتج إذاً أن سقراط ، بموته النموذجي ظاهرياً ، قد زاد من حدة الأزمة الروحية التي كان قد استبسل في انتزاع جذورها . وإن هذه الفردية التي دخلت المدينة ، بمساعدة السفسطائيين ، من « باب الأنانية » قد أُدخلت اليها الآن « من باب الفضيلة » ، بفضل تشكيكات الحكيم ذي الأسلوب الجديد ؟.إن في هذا ، بلا شك ، إستباق للتطورات القادمة ، لكنه سيسمح لنا بفهم كيف يمكن للكلبيين(Les Cyniques) من أمثال : أنتيستين ، وديوجين وكراتس ، وللسيرينيكيين(Les Cyrénaïques) مثل أريستيب ، وهم الغرباء عن قضايا المدينة (إن لم يكونوا مُحتقريها العلنيين بدرجات متفاوتة) أن يعلنوا ، بعد اكزينوفون وبعد أفلاطون ، انتسابهم الى سقراط . إن الجانب الاساسي والأكثر عمقاً في الوعظ السقراطي يكمن في إدانته التي لا تَكِلُّ للتقهقر الأخلاقي والمدني ، المرتبط تقريباً بالسفسطة . وسيعود الفضل أولاً لافلاطون ، عملاق الفكر ، في تلقف هذا الاسهام وجعله يثمر ، على طريقته الخاصة وسجله الخاص ، وذلك بانتظار أرسطو أعجوبة العلم والمنطق : أرسطو وأفلاطون : السقراطيان الكبار .

أمّا السقراطيون الصغار (والتعبير وُضِعَ موضع النقاش !) فمن هم ؟. بالمعنى الضيق ، وبالمعنى الذي أَخَذَ به تاريخ الفلسفة ، إنهم بالضبط الكلبيون والسيرينيكيون . أما بشكل أوسع ، فيُصنَّف أيضاً ضمن هذه التسمية كاتبان حظيا بشهرة كبيرة ، ووقفا في نفس الجانب الذي وقف فيه أرسطو وأفلاطون (جانب المدينة المهدَّدة) . إنهما اكزينوفون ، ومع كثير من التحفظات ، إيزوقراط . إن تأثير سقراط ، مُوَلِّد الأرواح والباحث العنيد عن الحقيقة الأخلاقية ، في القرن الرابع ، يبدو كلياً وسيداً »(2) .

---

(1) أنظر : أندريه بونارد(André BONNARD) ـ « الحضارة اليونانية : من انتيغون الى سقراط » .
- (Civilisation grecque: d'Antigone à Socrate)
باريس ـ منشورات U.G ـ 1963 ـ ص : 265 وما بعدها .
(2) سنكلير ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 129 -130

الفصل الثاني

أفلاطون(427 ؟ -347) : من « الجمهورية » إلى « القوانين »

ينتمي أفلاطون(PLATON) ، الذي ولد بعد وفاة بركليس بقليل ، إلى أسرة أثينية كبيرة ، ذات اتجاه ليبرالي . وقد حمله ميله الطبيعي ، كالعديد من شبان محيطه ، للمشاركة في الشؤون العامة : وسيتحدث هو بنفسه فيما بعد عن « إندفاعه الكبير » نحو هذا النشاط النبيل . لكن نظام حكم الثلاثين (ومنهم عَمّه كرميدس(Charmide) وابن عم أمه كريتياس(Critias)) الذي ظهر في عام404 ، على إثر هزيمة أثينا ، حَطّم سريعاً ، بمبالغاته ، الأوهام التي بناها أفلاطون الشاب حوله . إلاّ أن عودة الديمقراطية وسط جو من الهدوء ، بعد بضعة أشهر ، أعادت اليه الأمل . ولكن ها هي الديمقراطية تحكم على سقراط بالموت في عام399 . الأمر الذي شكل ضربة حاسمة للشاب البالغ من العمر29 سنة ، والذي كان يرى في سقراط ، وكان تلميذاً له ومعجباً به وعزيزاً عليه من بين الجميع ، أكثر الرجال صواباً في زمنه . ويبدو أنّ قدره السياسي لم يقوَ على مقاومة هذه الصدمة . فبقدر ما كان يتقدم في السن كانت مسألة صعوبة إدارة المدينة بشكل جيد تلازمه : هل كان هناك حقيقةً وسائل لتحسين الأمور ، في حين أنّ كل شيء كان يسير « مطلقاً في عكس التيار » ؟ . لقد فكر عبثاً ، وأجّل دائماً لحظة العمل . وأخيراً . . .

« أخيراً فَهِمْتُ أن كل المدن الحالية تُحكَمُ بطريقة سيئة ، لأنه لا أمل تقريباً في شفاء تشريعاتها بدون تحضيرات نشيطة تتضافر مع ظروف مواتية : لذلك كنت مدفوعاً بشكل لا يقاوم لمدح الفلسفة الحقيقية ، ولإعلان أنّ ، على هديها فقط ، يمكن أن نتعرف على أين تكمن العدالة في الحياة العامة ، وفي الحياة الخاصة . إن المصائب لن تتوقف إذن بالنسبة للناس قبل أن يصل للسلطة عرق من الفلاسفة الانقياء والحقيقيين ، أو أن يأخذ رؤساء المدن ، بفضل نعمة إلهية ، بالتفلسف حقيقةً »(1) .

إن أفلاطون سيتابع هذا التأمل المكثف والمثمر خلال سفره الأول (عام387) الى جنوب إيطاليا وصقلية ، حيث كان يحكم آنذاك في سيراقوزا ، الطاغية دنيس الأول(Denys 1er) الملقب بالقديم(L'Ancien) . وقد أزعج نظام هذا الطاغية وأخلاقه المسافر الفيلسوف الذي أقام ، بالمقابل ، مع عديله ديون(Dion) صداقة وثيقة . ومن أجل إرضاء ديون كان على أفلاطون أن يعود

---

(1) الرسالة السابعة ـ الأعمال الكاملة لافلاطون ـ باريس منشورات Belles - Lettres ـ المجلد 13 ـ الجزء الأول ـ ص : 29

مرتين ، في عام367 وعام361 ، الى سيراقوزا ، لمقابلة دنيس الشب الذي كان قد خلف أباه في مهنة الطغيان . وقد تميزت هاتان السفرتان الجديدتان بخيبات الأمل والمرارة . لكنه كان من واجب الفيلسوف الحقيقي أن يتحملها من أجل أن لا يدع فرصةً ، وإنْ كانت ضعيفة ، تفلت منه ، من أجل أن يهدي رئيس مدينةٍ للفلسفة الحقيقية !

وعلى إثر عودته الى أثينا بعد السفرة الأولى ، أسس أفلاطون الاكاديمية ، في حدائق أكاديموس ، لتعليم هذه الفلسفة الحقيقية . وفي الوقت نفسه ، على ما يبدو ، وهو في نحو الأربعين من العمر ، ألّف تحفته الرائعة والفريدة « الجمهورية »(**La République**) من أجل أن يخدم دائماً الفلسفة الحقيقية والقوية ، القادرة وحدها فحسب على شفاء المدن المريضة والجنس البشري المريض . . .

إنَّ هذه المؤشرات تكفي ، بلا شك ، لإنارة الطريق ، الخاص جداً ، الذي سلكه أفلاطون ، الذي لم يأتِ ، في الواقع ، الى الفلسفة إلاّ عبر السياسة ومن أجل السياسة . فالفلسفة لم تكن عنده بالأصل إلاّ من قبيل « العمل المُعرقل الذي لم يكن يُترك إلاّ من أجل أن يتحقق بشكل مؤكد أكثر » (أ. دياس) (1) .

وينجلي هذا الاهتمام السياسي الراسخ ، منذ المحاورات الأولى : محاورة أقريطون ومحاورة الدفاع اللتان تمجدان سقراط ؛ ثم محاورات كرميدس (**Charmide**) ، ولاخيس (**Lachès**) وأوثيديمس (**Euthydème**) ؛ وكذلك محاورات : مينون (**Ménon**) وبروتاغوراس (**Protagoras**) وغورجياس (**Gorgias**) ـ وكلها تحضيرات جزئية لمؤلّف مرحلة النضج ، « الجمهورية » ، الذي يعتبر قمة تفتح الفكر الفلسفي ، المتمحور حول « المدينة » وقضاياها . وهي قضايا سيعود أفلاطون لتناولها بعد سنوات عديدة ، (بعد أن مَرَّ بالمرحلة الطريفة التي ألّف فيها كتابه « السياسي » (**Politique**)) ، في مؤلفه الضخم « القوانين »(**Les Lois**) ، الذي لم يسمح له الموت بإنجازه . لكن أفلاطون سيقوم ، نتيجة لعامل السِّنّ والتجربة ، بتعديل وجهة النظر التي كان قد عَبَّر عنها في « الجمهورية » ، بشكل رصين .

1 ـ « الجمهورية »(La République)

عندما ألّفَ أفلاطون كتاب الـ(**Politeia**) (وهو تعبير غني جداً بالمعاني ، كما هو معروف ، إتفق على ترجمته ، بكلمة : جمهورية(République)) لم يكن يستهدف تفضيل هذا الشكل أو ذاك من أشكال الحكم الموجودة ، بعد مناقشة متأنية لمحاسنه ومساوئه . إن ما كان يريده ، إنما هو عرض الدستور الكامل ، وإظهار ما ستكون عليه سياسةٌ يسيطر عليها أسمى مبدأ للعدالة ، وكيف ستتصرف مدينة ـ دولة يجري فيها التعبير عن فكرة الخير على أفضل وجه ممكن . ولئن قام المؤلف ، من جهة أخرى ، في هذا العمل غير العادي ، بالبحث في ما وراء الطبيعة ، والأخلاق ، والتربية ،

---

(1) مقدمة « للجمهورية » ـ المرجع السابق ـ المجلد6 .

وعلم النفس ، والدين ، والفن بقدر ما تكلم في السياسة ، بالمعنى الضيق للكلمة ، فليس في هذا ، إطلاقاً ، ما هو غير طبيعي . لأن كل هذا يحدث تقريباً في المدينة التي تعتبر مركزاً نشيطاً للحياة الفردية والاجتماعية (1) .

من كان أفلاطون يعتزم إذن محاربته ؟ السفسطائيون وماديتهم المستترة ، وواقعيتهم غير المتبصرة ، وقبولهم واستغلالهم للغرائز والآراء والشهوات . وأي شرور إستبسل في إدانتها ؟.شرور المدن الموجودة ، الاوليغارشية أو الديمقراطية (وخصوصاً شرور أثينا وطنه ، الذي رسمه بركليس في الماضي بشكل جميل ، وجميل جداً) وهي : عدم الكفاءة ، والجهل ، والتقلب ، والتطفل الذي يحشر نفسه في كل شيء ، وأيضاً الأنانية ، واللامبالاة تجاه الشيء العام ، والرشوة ، وأخيراً وخاصة ، الشقاق الذي يُمزق المدينة الى مدينتين عدوتين : مدينة الأغنياء ومدينة الفقراء . لقد عارض تلمسد سقراط هذه اللوحة المظلمة ، روحياً ، بلوحة الحكام المؤهلين الذين يَعْلَمُون ، وبكل نزاهة يخدمون ، والذين يتحد معهم المحكومون في حب المدينة الواحدة .

إن « الجمهورية » تبدو ، من حيث الشكل الخارجي ، كحوار ضخم في عشرة كتب ، يجري ، وفق الوهم المعتاد ، بين سقراط ، الناطق باسم المؤلف ، وبين السفسطائي تراسياك ، وشقيقيْ أفلاطون : أديمنت(Adimante) وجلوكون(Glaucon) . وهناك عنوان فرعي يوضح بدقة أن الحوار سياسي(**Politicos**) ، يتعلق بالمدينة ، وأن موضوعه هو العدالة .

ما هي العدالة ، وما هي شروط تحقيقها ؟.إنَّ الأمر يتعلق بالنسبة لافلاطون بالإتيان بجواب مدروس على هذه الأسئلة . لهذا ظهرت ثلاث نظريات أفلاطونية بشكل خاص : نظرية العدالة ، ونظرية التربية (الشرط الايجابي والأولي لتحقيق العدالة) ، ونظرية المشاعية أو الشيوعية (الشرط السلبي ، ومع ذلك الضروري)(2) .

العدالة

على سؤال : ما هي العدالة ؟ نعرف جواب تراسياك : إنها مصلحة الأقوى . أما جلوكون فيعرض أطروحة أولئك الذين يرون بأن الطبيعة تعتبر تَحَمُّلَ الظلم شر ، وارتكابه خير ، وأن البشر بعد أن أدركوا أن الشر الناشيء عن تحمل الظلم يربو كثيراً على الخير الناجم عن ارتكابه ، اتفقوا في النهاية على إجراء تسوية هجينة ، هي العدالة ، وعقدوا فيما بينهم إتفاقيات بهذا المعنى . وهكذا فإن الأمر لا يتعلق أبداً بشيء محبوب باعتباره حسناً في حد ذاته ، وإنما بتسوية هي تجسيد لنوع من العقود . إن العدالة هي الحد الوسط بين الخير الأكبر المتمثل في ارتكاب الظلم بدون عقاب ، والشر الأكبر المتمثل في تَحَمُّل الظلم والعجز عن الانتقام »(3) .

إنَّ أفلاطون ، الذي كان قد دحض ، في غورجياس ، كَلْيكليس لمدحه القوة المتمادية ، يحتج

(1) أ. باركر ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 145 -146

(2) أ. باركر ـ المرجع السابق ـ ص : 145 -158

(3) « الجمهورية » ـ الكتاب الثاني ـ ص : 51

على الاطروحتين السابقتين ولكن ليس (كما يمكن أن ننتظر) من خلال الاستناد للتعريف التقليدي للعدالة : إعطاء كل واحد ما له . إنه يبدأ ، بالعكس ، برفض هذا المفهوم الواضح ، كذباً ، بنظره ، والذي يؤدي بالاساس (كما يَعتقد) الى المذهب الفردي للسفسطائيين . فإذا أُريدَ بلوغ الجذور الحقيقية لما هو قيد المناقشة ، فإنه يجب ، برأيه ، الانكباب أولاً على العدالة في المدينة ، وفيما بعد فقط على العدالة في الفرد . لأن الكل الاجتماعي ، إذا قورن بالفرد ، يبدو كلوحة أكبر تُقرأ فيها ، بشكل أفضل ، نفس الحروف ، المكتوبة بخط أضخم : إن العدالة إذن تُقرأ فيه بشكل أفضل ؛ وفيما بعد يكون من الأسهل التعرف إليها ، وهي بحروف أصغر ، لكنها نفس الحروف بالضبط ، لدى الفرد .

إن من المناسب إذن تخيل تكوين مدينة ، بغية رؤية ولادة العدالة ، وبنفس الوقت نقيضها : أي الظلم .

إن تكوين المدينة يُفَسَّرُ ، من حيث طبيعة الأشياء وطبيعة الانسان ، بكل بساطة ، بعجز الفرد عن كفاية نفسه بنفسه ، وحاجته لألف مادة لا يستطيع أن يقدمها له إلاّ الأخرون فقط . إن اختلاف القابليات الفردية وتقسيم العمل (الذي ينجم عن هذا الاختلاف) هما إذن الاساس المزدوج لما يمكن تسميته بالمدينة **الأولى** ، نموذج البراءة السعيدة والعدالة الابتدائية . إنها المدينة الطبيعية الحقيقية ، السليمة والبسيطة ، التي تجهل كل التنميقات المصطنعة .

إن جلوكون يَصِفُ هذه المدينة السليمة جداً ، البسيطة جداً ، والطبيعية جداً بأنها مدينة « خنازير » . ليكن ! فلنكبِّرها ولنُعَقِّدها ولتظهر حينئذٍ مجموعة كبيرة من المهن الجديدة التي تستجيب لحاجات ثانوية ، إن لم تكن غير ضرورية : كالشعراء ومواكب المنشدين ، والممثلين والراقصين ، وأصحاب المسرح ، وصانعي المواد من كل نوع ، « وخصوصاً مواد الزينة النسائية » . لكن مدينتنا تندفع ، بنفس الوقت ، ومن أجل تغذية كل هؤلاء الناس ، للتعدي على جيرانها ، وشن الحرب عليهم (إلاّ إذا أخذ هؤلاء بزمام المبادرة ، واستسلموا هم أيضاً للرغبة الجشعة بامتلاك ما يزيد عن الضروري) . وهكذا تظهر ، مع الحرب ، مهنة جديدة ، هي مهنة الجندي ، كلب الحراسة ، أو حارس المدينة ، المطلوب لها قابليات خاصة كلياً .

لكن إحدى المهن ما زالت تنقص ، وهي الأسمى من كل المهن : إنها مهنة الحاكم . إن الأمر يتعلق ، من جديد ، بحراسة ؛ ولكن من درجة أعلى من حراسة المحارب (أي الحراسة البسيطة) . إن أفلاطون يُسَمِّي الحكّام بالحرّاس الكاملين ، لتميزهم عن « المساعدين » البسيطين أو « المدافعين » . وهو يطلب منهم ، بالطبع ، قابليات مناسبة لمهمة بمثل هذا السمو . فإلى القيمة العسكرية يجب أن يضيفوا التميز في الفلسفة . وإليهم يعود أمر تجسيد الفكر الموجِّهِ للمؤلِّف (الناجم عن التأمل المتحمس والمتعذب الذي نعرفه) : إن الفلاسفة ـ الملوك سيجمعون في شخصهم الاستثنائي القوة السياسية والفلسفة ، الفلسفة الحقيقية والمستقيمة .

من هو الفيلسوف بالضبط ؟ إنه ذاك الذي يَعْلَمُ ، الذي يمتلك العلم أو المعرفة الاساسية ،

معرفة الخير . إنَّ غير الفيلسوف يتيه في تعددية المواضيع المتغيرة . أما الفيلسوف فلديه في روحه نموذج مضيء ، هو فكرة الخير (هل يجب القول بأنها : الله ؟) . إنها شمس العالم المعقول الذي لا يعتبر العالم المحسوس إلاّ إنعكاساً فظاً له . من هنا تنبع مهمته التي تكمن في المجيء لمساعدة أشقائه من البشر ، المسجونين في « كهف » العالم المحسوس الذي يحسبون فيه الظلال الخادعة ، أشياءً واقعية . إن عليه أن يحررهم من الظواهر الباطلة ، أي بعبارة أخرى من الظن ، ليقودهم الى نور المعرفة ، معرفة فكرة الخير .

« التي تُدْرَكُ بصعوبة ، ولكن التي لا يمكن إدراكها بدون الاستنتاج بأنها السبب الكلي لكل ما يوجد من خير ومن جميل ؛ وأنها هي التي خَلَقَتْ ، في العالم المرئي ، النور وموزع النور ؛ وأنها هي التي تنشر وتوفر ، في العالم المعقول ، الحقيقة والذكاء . وإنه يجب رؤيتها لكي يقود المرء نفسه بحكمة ، سواء في الحياة الخاصة ، أم في الحياة العامة »(1) .

إن على الفيلسوف ، المكوَّن ليكون كما هي الملكات في خلايا النحل (في زمن أفلاطون كان يقال : « الملوك ») ، أنْ يُقولِبَ المدينة الأرضية وفق هذا المثال الإلهي . إنَّ عليه ، وقد أصبح هو نفسه إلهياً بشكل ما ، « وبقدر ما تحتمله الطبيعة البشرية » ، أن ينقل للحياة الخاصة والعامة ما يدركه « في الأعالي » .

إنَّ مدينتنا ، كما تبدو في ختام هذا التكوين ـ المنطقي بشكل بحت ، وغير التاريخي أبداً ـ ترتكز إذن على التسلسل الاجتماعي المتدرج من الأعلى الى الأسفل كما يلي : الفلاسفة ـ الملوك أو الحراس الكاملون ، والحرفيون والتجار الذي يؤلفون مجتمعين الطبقة الاقتصادية أو المهنية . أنه تسلسل صارم ؛ لأن هذه الطبقة الأخيرة هي الأدنى بالبداهة ، أما طبقة الحرّاس ، المساعدين والكاملين ، أي المحاربين والحكّام ، فتعتبر ، إجمالاً ، الأعلى بالتأكيد ، إن كلاً من هذه الفئات تتميز بفضيلة خاصة . ففضيلة الفلاسفة ـ الملوك هي العقل أو علم الخير ، وفضيلة المحاربين الشجاعة . أما الطبقة الاقتصادية فيمكن أن يُطلب منها فقط بعض الاعتدال في شهواتها أو رغباتها ، وفي تجليات الغريزة العمياء والضرورية التي تقودها .

ويقارن أفلاطون هذا التسلسل بتسلسل المعادن : فمن ذهب وفضة الفلاسفة ـ الملوك والمحاربين ، نهبط الى حديد وبرونز الطبقة الاقتصادية . لكن « أسطورة المعادن » هذه لا تتضمن أبداً (كما يُعتقد غالباً) إنتاجاً وراثياً آلياً . إنها لا تخلق ، مبدئياً ، طبقات مغلقة . فإذا وُلِدَ من الذهب أو الفضة ابنٌ من حديد أو برونز ، فإنه سَيُرَدُّ الى الطبقة الاقتصادية . وإذا وُلِدَ من الحديد أو البرونز وَلَدٌ من فضة أو ذهب ، فإنه سيوجَّه نحو أحد جسمي النُخبة التي تؤلف الطبقة العليا . من سيقرر ذلك ؟ . الحكّام . فهم الملزمون بأن يراقبوا الاطفال عن قرب ، وأن يولوا أكثر الانتباه فضولية للمعدن الذي يدخل في تركيب نفوسهم » ـ وذلك بدون أي شفقة بالنسبة لاطفالهم الذين

(1) المرجع السابق ـ الكتاب السابع ـ ص : 149

قد يكون لديهم مزيج ما من برونز أو حديد .

ما هي إذن (لكي نعود للموضوع الدقيق للجمهورية) العدالة المقروءة بأحرف كبيرة في الكل الاجتماعي ، أي في المدينة ؟ إنها لا شيء غير احترام التسلسل الاجتماعي والوظيفي الذي أتينا على وصفه : أن يقوم كل واحد في المدينة ، ومن أجل المدينة ، بوظيفته ، المتفقة مع مؤهلاته ، هذه المؤهلات التي تتقوى ـ على الأقل بالنسبة للطبقة العليا ـ بالتربية .

إن العدالة ، بكلمتين ، ليست إلا بقاء كل واحد في مكانه . ففي هذا تكمن صحة المدينة وانسجامها . أمّا مرض المدينة والظلم فيكمن في إنتهاك التسلسل والتخصص ، ويحدث عندما يتطاول أي شخص على الآخر ، ولا يبقى في مكانه .

أما العدالة في الفرد ، المقروءة بحروف أصغر ، لكنها نفس الحروف بالضبط ، فإنها ، بدورها ، ليست شيئاً آخر غير الاتفاق التسلسلي ، والانسجام (بالمعنى الموسيقي) بين الأجزاء الثلاثة المكونة ـ للنفس الفردية : العقل ـ الملك ، والشجاعة ، والشهية أو الرغبة الصاخبة ـ والتي يؤدي عدم الاتفاق بينها للظلم . إن الفرد يكون عادلاً ، وصحيحاً ومنسجماً ، بالضبط كما تكون المدينة . وبالمقابل ، فإن المدينة لا يمكن أن تكون عادلة إلاّ إذا كان الافراد الذين تتألف منهم ، عادلين أيضاً . وإلاّ ، فمن أين ستأتيها سماتها وأخلاقها ؟. إن كلاً منا ، أي كل عضو في المدينة ، يحمل في ذاته نفس السمات والأخلاق ، لأن هذه لا يمكن أن تأتي للمدينة « إلاّ منّا » .

إن من المسموح به هنا ، أن نكتشف لدى افلاطون إلهاماً بيثاغورياً . إلاّ أنه يجب أن نكون أكثر حذراً بالنسبة لتأثير هيبودامس الميليتي(Hippodamos de Milet) ، مهندس المدن المولع بالتماثل وبرقم « ثلاثة » ، والذي سيجد فيه أرسطو أوّلَ بنّاءٍ للمدينة المثالية . إنَّ الأهمية الحقيقية للتقسيم الثلاثي المتواري الذي اقترحه مؤلّف « الجمهورية » ، ـ ثلاثة أجزاء في النفس الفردية ، وثلاث فئات متسلسلة في المدينة ـ تكمن في أنه يُبرز فكرة أساسية في العالم الهيلليني : هي فكرة المدينة باعتبارها « النفس المشتركة التي تُعتبر النفس الفردية إحدى مكوناتها ، وإحدى نتائجها ، في آن معاً »(1) .

التربية

أتريدون أخذ فكرة عن التربية العامة ، سيكتب روسو(Rousseau) في بداية كتابه أميل (Emile) ، إقرأوا « جمهورية » افلاطون ، « إنها أجمل بحث في التربية تَمَّ القيام به إطلاقاً » . إلاّ أنها لخسارة أن يعتقد جان جاك ، بسبب حبه للمفارقة ، بأنه مجبر على أن يضيف بأن مؤلّف أفلاطون ليس فيه شيء من السياسة ، وذلك بالرغم من أن عنوانه الفرعي هو : Politicos أي الأشياء العامة التي تشمل كل ما يتعلق بالدولة والنظام السياسي من أمور .

إن النظرية الأفلاطونية في التربية ، التي هي في خدمة نظرية العدالة ، تعتبر جميلة جداً

(1) أنظر مقدمة دياس « للجمهورية » ـ ص : 28 ـ حول هيبودامس أنظر · باركر . ص · 81 ـ سنكلير : ص71 . دياس ص : 36

بالفعل ، بالقدر الذي تقترن فيه الاهتمام بالتفتح الفردي ، بالاهتمام بالفعالية الاجتماعية . إن التربية ، بالنسبة لفيلسوف فكرة الخير ، لا تعني وضع المعرفة في النفس التي ليس فيها معرفة قط ، كما قد يُوضع البصر في عيون عمياء . إنها تعني توجيه « العين الداخلية » للتلميذ (أي ملكة التعلُّم ، أي هذه القوة النشيطة التي تُكَوِّنُها روحه) في الاتجاه الملائم لكي يَرُدَّ بأفضل ما يمكن على معطيات التجربة .

ولكن إذا كانت ليونة النفس تسيطر ، في مرحلة الشباب ، فإن ملكة الاشراق هي التي تنبثق وتنمو في مرحلة النضج . ويجب أن توجه نحو الهدف السامي : لفكرة الخير . إن هذا التمييز ، بحسب العمر ، يؤدي للتمييز بين مرحلتين في السيرورة التربوية : مرحلة تكوين المساعدين ، لغاية سن العشرين سنة ، المطابقة لتكوين الشباب بشكل عام . ثم مرحلة تكوين الفلاسفة ـ الملوك . وسنلاحظ أن أفلاطون يقصر كل اهتمامه على الطبقة العليا المكلَّفة بالحراسة البسيطة وبالحراسة الكاملة . أما تربية الطبقة الاقتصادية فقلما يهتم بها ، ظاهرياً (1) .

إن تكوين المساعدين يتضمن تربية الجسد بواسطة الرياضة البدنية ،وتربية النفس بواسطة الموسيقى ، أي بكل فنون الآلهة موز(Muses) (*) ، التي يقوم دورها على تهذيب خشونة هذه النخبة المحاربة ، من خلال تعليمها تذوق ، الجمال ، الأخلاقي ، والجمالي ، ولكن بدون إضعاف شجاعتها التي تمثل فضيلتها النوعية . إلاّ أن هذا الاستنجاد بالآلهة موز لا يتم بدون تحفظات رصينة . فالشعر ، خاصة (بما في ذلك المأساوي والهزلي) يشكل موضوعاً لحذر ومراقبة من نوع خاص . إن المؤَلِّف يُأخذ عليه أنه يعطي قيادة النفس للجزء « الباكي » منها ، وللحب والغضب ، وكل هذه الانفعالات التي يجب ، بالعكس ، أن تطيع . ولهذا فإنه يجب أن لا نقبل في المدينة من الشعر إلاّ الأناشيد الموجهة للآلهة ، والمدائح الموجهة لرجال الخير ، مع الاهتمام باستبعاد الأشكال الأخرى القائمة على الوهم والتقليد ونشواتها الخطيرة . ولهذا فإنه ينبغي أن نطرد الى أي مكان آخر (بعد نشر العطور على رأسه) كل شاعر من هذا النوع ، لأنه خبير ، بشكل خطير ، في تقليد كل شيء !.كما يجب مراقبة الايقاعات والانغام التي من شأنها أن تلامس النفس بقوة . وكذلك بالنسبة للفنون التشكيلية وفن العمارة ، لأن السلطة المفسدة للأشكال والصور كبيرة جداً . إن حرّاس المستقبل يجب أن لا يُعلَّموا وسط صور العيب ، كما لو أنهم في مرعى سيء ويقطفون منه ويأكلون في كل يوم ، « بكميات خفيفة ولكن متكررة ، سُمَّ العديد من الأعشاب السّامّة » (2) .

وبعد سِنِّ العشرين ، يبدأ تكوين الحراس الكاملين أو الفلاسفة ـ الملوك ، المأخوذين بالانتقاء من بين المساعدين ، ولا يكتمل هذا التكوين حقيقةً إلاّ في سِنِّ الخمسين . إنها المرحلة

(*) موز : آلهة الفنون لدى اليونانيين (المترجم)

(1) يتحدث ب . لاشياز راي(P LACHIEZE-REY) في كتابه « الأفكار الأخلاقية والسياسية والاجتماعية لافلاطون » الصادر في باريس عن منشورات VRIN (عام1951) عن « مدرسة وحيدة » وتقوم على « الانتقاء المنظم » (ص 124) ، وعن تربية تستخدم من أجل انتقاء المحاربين ، دون أن تكون مقصورة عليهم بالأصل » (ص144) .

(2) « الجمهورية » ـ الكتاب الثالث ـ ص : 115

الثانية ، الوعرة التي تتخللها عمليات فرز صارمة ومتابعة . فمن العشرين وحتى الثلاثين سنة ، يَدْرُسُ المنتخَبون بطريقة متقدمة الرياضيات (وخاصة الهندسة) وعلم الفلك وعلم الايقاع . وكلها علوم تسمح برؤ ية فكرة الخير بطريقة أسهل . لكنها ليست في حد ذاتها إلاّ تحضيرات للديالكتيك . الذي ستُقصر دراسته بين سن الثلاثين والخمسة والثلاثين ، على أولئك الذين ستضعهم عملية فرز جديدة جانباً . إن أكبر الاحتياطات يجب أن تتخذ في فترة التدريب هذه ، من أجل إستخلاص أفضل الطباع ، حقيقةً ، وأكثر الأرواح انفتاحاً ، واعتدالاً وحزماً في آن واحد . إنَّ الديالكتيك مهم جداً وحاسم جداً بالفعل . فهو وحده الذي يُوصل حقيقةً لفكرة الخير ، ويسمح شيئاً فشيئاً بسحب عين النفس ، من « المستنقع الفظ » الغارقة فيه ليرفعها نحو الأعلى . وهو وحده القادر على أن يوفر لحكام المستقبل التمرين الضروري لكي يَتَبَيَّنوا ويحددوا فكرة الخير ، التي يجب أن تنير وتوجه عملهم ، ويدافعوا عنها .

إن الديالكتيكيين الباقين ـ بعد فترة تدريب عملي (تسمى مرحلة النزول ثانية « في المغارة ») تستمر خمس عشرة سنة ، وتعتبر بمثابة الحاجز الأخير ـ يُقبلون أخيراً ، وهم في سن الخمسين ، في سلك الفلاسفة ـ الملوك أو الحراس الكاملين . إنهم ، وهم القادرون ، من حيث التعريف ، على رؤ ية « الكائن الذي يعطي النور لكل الأشياء » ، الخير في ذاته ، سيقودون الأفراد والمدينة الى هذا النور . وسيقومون دورياً بتأمين مهمة الحكم كما لو أن ذلك واجبهم ووظيفتهم النوعية . إلاّ أن هذا لا يمنع من أن يكرسوا للتأمل الفلسفي القسم الأكبر من وقتهم(*) . وأخيراً ، وبعد أن يقوموا ، بلا انقطاع ، بتكوين مواطنين آخرين ليحلوا محلهم في حراسة المدينة ، يغادرونها ليسكنوا « جزر السعداء » .

كَمْ من حكام مشابهين سيكونون بمثل هذا الجمال المكتمل ، والذي لن يقوم نحّاتٌ بجعلهم أكثر جمالاً . هذا ما يمكن أن يتفق فيه قارىء الجمهورية مع جلوكون (الذي يختتم تدخله الموجز هذه الآراء المطولة حول التربية) .

إلاّ أنَّ أفلاطون يحرص على الإشارة في هذا الموضع من المحاورة إلى أنَّ هؤ لاء الحكام يمكن أن يكونوا من النساء أو الرجال على حد سواء . إن المؤ هلات فقط هي التي تؤ خذ بالحسبان ، وليس الجنس . إن الطبيعة تدعو النساء لكل الوظائف . إلاّ أنهن ، في كل الوظائف ، أدنى من الرجال . إن لبعض النساء طباع « حراسة » ، مثل بعض الرجال . لكن طبع الحراسة لدى الرجال أقوى . إن من المناسب إذاً أن يشارك الجنسان ، بالتساوي ، في حراسة المدينة ، في حراستها الكاملة كما في حراستها المحاربة . إن التكوين المتوقع بالنسبة للحراس سيطبق إذاً على الحارسات أيضاً . والجمال المكتمل للحكام سيكون أيضاً الجمال المكتمل « للحاكمات » (1) .

هكذا نرى كيف ولماذا يشكل النظام التربوي في الجمهورية حجر الزاوية لكل البناء . إن

(*) لنحس هنا ، في اعماق افلاطون ، بالصراع الذي لم يخلُ مطلقاً بين متطلبات الحياة المدنية ومتطلبات الحياة التأملية .

(1) المرجع السابق ـ الكتاب السابع ـ ص : 185

تكوين حراس المدينة الكاملة يجب أن يجعلهم عقلياً غير قابلين للتأثر بالتطفل والفردية ، وهما « المرضان العقليان » اللذان ينخران المدن الحقيقية ، ولا سيا أثينا . كما يجب أن يزيل جذرياً ، من نفوسهم كل إهتمام بمصلحة أو بلذّة شخصية من شأنها أن تضر بأكمل إنجاز ممكن لما يقع عليهم إنجازه ، ولما يُعتبر وظيفتهم النوعية .

المشاعية أو الشيوعية

إنْ لم يكتفِ أفلاطون بالضمانات الروحية التي قدمها مثل هذا النظام التربوي ، وإنِ اعتقد بأنّ من الواجب طلب ضمانات إضافية ذات طابع مادي لتنظيم إجتماعي غريب قائم على « المشاعية » أو « الشيوعية » ، بلغة عصرنا ، فذلك من أجل أن يُبرز أكثر فأكثر الانفصال الضروري بين العنصر الاقتصادي والعنصر السياسي ، الميالين كثيراً لإفساد بعضهما البعض ، ومن أجل أن يبعد بشكل مؤكد أكثر ، عن الحراس أي عن الطبقة العليا ، المحاربة والحاكمة ، إغراءات المتعة والسهولة ، ومن أجل أن يقوي ، خصوصاً ، وحدة المدينة التي لم تبلغ مطلقاً حَدَّ الكمال ، كما يتمنى ذلك مؤلف الجمهورية .

ولهذا نادى أفلاطون بنظام مزدوج للمشاعيه : مشاعيه الأموال ، ومشاعيه النساء والأطفال . وهو نظام مقصور حصراً على الحرّاس ، لأنه لا يمكن ، منطقياً ، أن يتعلق بالطبقة الاقتصادية .

مشاعية الأموال = أن الحراس يجب أن لا يملكوا لانفسهم سكناً أو أرضاً أو أي شيء كان ، باستثناء المواد ذات الضرورة القصوى . فهم سيتلقون من الطبقة الاقتصادية غذاءهم ، كأجرٍ على قيامهم بالحراسة . وسيتقاسمونه فيما بينهم أثناء المآدب العامة . وسيُمنع عليهم إمتلاك الذهب والفضة ، وكذلك استعمالها أو حملها أو الدخول تحت سقف يأويها أو الشرب من كؤوس مصنوعة منها : إن لديهم منها في نفوسهم . وهذا ما يجب أن يكفيهم . هكذا سيتم تجنب الاتحاد بين سلطة المال والسلطة السياسية ، وكل تزييف للمَلَكات العليا بسبب غريزة التملك . إنَّ من الممكن تشبيه مثل هذا الزهد والتنسك بالحياة المشاعية للاديرة في القرون الوسطى : إن الحراس والرهبان باعتبارهم مُتفرغين ، على حد سواء ، لمهمة سامية ، يجب أنْ يكونوا أيضاً متحررين من مصالح وإغراءات الزمان .

إن من السهولة أنْ ندركَ أنَّ هذا النظام ، من حيث ماهيته نفسها ، لا يمكن أنْ يطبق على الطبقة الاقتصادية التي تمثل بدقة ، في المدينة ، الشهوة والرغبة . فهي تتمتع بالملكية الخاصة . والانتاج في هذا النظام فردي شريطة مراقبة صارمة تُمارَس بواسطة الحكّام . إن المسألة ليست إذاً لدى أفلاطون إلاّ مسألة نصف ـ شيوعية (وهذا ما يُنسى غالباً) . ومن المناسب أيضاً أنْ نلاحظ بأن الحراس ليسوا ، بكل معنى الكلمة ، ملاّكين بصفة جماعية أكثر مما هم ملاّكين بصفة فردية .

مشاعية النساء والأطفال = كان أفلاطون قد لَمَّح سابقاً بلا مبالاة ، ولكن على سبيل الطُعْم ، للمَثَل البيثاغوري القائل بأن : « كل شيء يجب أن يكون مشتركاً بين الأصدقاء » ، والقابل للتطبيق على امتلاك النساء وإنجاب الأطفال . وقد حانت اللحظة بالنسبة له لتوضيحه بدقة ، وتفصيله .

إنَّ نساء الحراس سَيَكُنَّ « كلهن مشتركات للجميع ؛ وأي منهن لن تسكن ، بشكل خاص ، مع أي منهم ؛ وسيكون الأطفال أيضاً مشتركين ، فالأب لن يعرف ابنه ، والأبناء لن يعرفوا أباهم »[1] . لا شيء أقل ، إذاً ، من الغاء كل حياة أسرِيَّة . إن مُؤلِّف الجمهورية ، غير المتزوج شخصياً ، كان يميل لأن يرى في الأسرة سبباً وجيهاً للأنانية المضادة ـ للمدنية : إن الاهتمام بامرأة وأطفال كان يبدو له مخالفاً لمهنة المحارب أو الحاكم ، تماماً كما هو الحال بالنسبة للملكية الخاصة وغريزة التملك (التي كان يفترضها ، من جهة ثانية ، الحفاظ على الأسرة) .

إن هذا النظام يتضمن تنظيماً معقداً تسيطر عليه الارادة بتحسين عرق الحراس بيولوجياً . إنه عبارة عن مخطط حقيقي لتحسين النسل ، يبرره المؤلِّف بالرجوع صراحة للعالم الحيواني : فقد كتب يقول : « يجب على أفراد النخبة من الجنسين أن يتزوجوا أكثر ما يمكن ، وعلى الأفراد الأدنى أقل ما يمكن . ويجب ، زيادة على ذلك ، تنشئة أطفال الأوائل ، وليس أطفال الآخرين ، وذلك إذا أردنا أن نحفظ للقطيع كل جودته »[2] . ألا تُعطى إهتمامات مشابهة لكلاب الصيد ، والخيول ، والعصافير النادرة ، من أجل منع أنواعها من الانحطاط ؟.إن النوع البشري الذي يجب أن يعطي أفضل ما لديه في جسمَي النخبة سينحط هو أيضاً ، إن لم تكن هناك اهتمامات مشابهة . إنَّ على الحكّام أن يفعلوا ما هو ضروري أثناء الزواج الجماعي الذي يحتفل به في أعياد موسمية رسمية ، حتى ولو اقتضى الأمر تزوير السحب بالقرعة ، من أجل تأمين اتحاد الافراد السامين ، بحيث لا يتمكن الذين لن يفوزوا بالقرعة من مهاجمة أي شخص غير الحظ .

إنَّ كل الأشخاص الذين تزوجوا في عيد موسمي معين يجب أن يَعتبروا كل المولودين من هذا الزواج ، أطفالاً مشتركين لهم . وعلى كل هؤلاء أن يَعتبروا أنفسهم أخوة وأخوات .

إن قتل الأطفال هو أمر متوقع صراحة من أجل أن نحفظ لقطيع الحراس « جودته » ، كما أشرنا . إن أطفال الرجال الأدنى ، وأطفال الآخرين القادمين للعالم مع بعض التشويه ، سيختفون « في مكان سري وبعيد عن الأنظار » .

ذاك هو ، حسب تعبير أفلاطون نفسه ، القسم الأكثر جودة من دستوره الكامل ، والمتصل بشكل وثيق مع منع المِلْكية . إن الذين سيُمْكِنُهم حقيقة أن يكونوا حراساً بكل معنى الكلمة ، هم أولئك الذين سيمنعهم النظام

« من تقسيم المدينة بتطبيقهم لكلمة لي ، ليس على نفس الشيء ، وإنما الأول على شيء ، والآخر على شيء آخر ؛ وبجرّهم ما يمكنهم اكتسابه بشكل منفصل ، الأول لمنزله الخاص ، والآخر لمنزله الخاص أيضاً ؛ وبامتلاكهم لامرأة وأطفال مختلفين ، سيعطونهم ، باعتبارهم لهم بشكل خاص ، أفراحاً وأحزاناً خاصة بكل منهم »[3] .

---

(1) المرجع السابق ـ الكتاب الخامس ـ ص62

(2) المرجع السابق ـ الكتاب الخامس ـ ص65

(3) المرجع السابق ـ الكتاب الخامس ـ ص : 73

إنّ الشر الأكبر بالنسبة للمدينة هو في ما يقسمها ويجعلها عدةً ، والخير الأكبر هو في ما يوحّدها ويجعلها واحدة . إن أنانية الفرح والألم تُقَسِّمُ ، ومشاعية الفرح والألم تُوَحِّدُ . والحراس ، فيما بينهم ، سيشعرون بأنهم من نفس الأسرة الكبيرة ، الأسرة الممتدة لحد كبير للمدينة بأسرها ، لأن الشعب سيُعين حرّاسه المنقذين والمدافعين ، والحراس سيعينون الشعب « الذي سيوزع عليهم أجرهم وغذاءهم » . وهكذا ستسود حتماً أكبر مشاعية مشاعر أو تعاطف يمكن تصورها .

لكن أديمنت يعترض : « إن هذا النظام لن يجعل الحراس سعداء جداً » . ويرد أفلاطون على هذا ، بنباهة ، قائلاً : أولاً إنّ الأمر لا يتعلق بسعادة قسم من المواطنين بشكل خاص ، وإنما بسعادة المدينة في مجموعها . وثانياً إن هؤلاء الحُرّاس المُضَحَّى بهم زَعْماً ، لهم ، في الحقيقة ، نصيب ، يُحسَدُون عليه ، من السعادة : لأن وجودهم ، المعفى من هموم المِلكية والأسرة ، الحقيرة ، والذي تضمنه المدينة التي تغمرهم بالأمجاد (دون نسيان نبر جدير بهم بعد وفاتهم) ، يتغلب على الوجود الممجّد لمنتصري الاولمبيا . إن هذا الوجود هو ، بالخصوص ، الوحيد المتفق مع طبيعتهم كحراس . والتعاسه بالنسبه لهم ستكون في السير صد هذه الطبيعه ، وفي تركهم أنفسهم يقتنعون بفكرة « حمقاء وسخيفة » عن السعادة ، قد تدفعهم ، لأنَّ لديهم السلطة ، لتملك كل ما يوجد في المدينة .

إن قارىء أفلاطون يفهم بنفس الوقت أن من الخطأ أن نرى في مؤلِّف الجمهورية رائداً لانعتاق المرأة ، المدعوَّة أخيراً لأن « تعيش حياتها » . إن المرأة الحارسة مَدينة للمدينة ، أي للمجتمع الأوسع والأغنى ، بأنها كفت عن أن تكون مَدينة للاسرة الضيقة . إلاَّ أنها ، بانعتاقها من العبوديات الأسرية ، تقع تحت نير المصلحة العامة للدولة ، وتصبح أداةً جديدة للمدينة ، ولا سيما من أجل الحراسة العسكرية (التي تعتبر أخف وطأة بالنسبة لها) . ولكن ، وبعد كل شيء (كما يُلاحَظُ) ألاّ يمكن لمثل هذه الخدمة المدنية أنْ تكونَ الحريةَ الحقيقية ، والسعادة الحقيقية بالنسبة للمرأة ، إذا عَرِفَت ، وهي تقف إلى جانب الرجل ، كرفيقة مخلصة ، في النير الذي يجد فيه « ملء حياته » ، كيف تجد هي أيضاً ، في نفس هذا النير ملء حياتها ؟ إلاّ أن هذا هو بالتأكيد ما كان يفكر به أفلاطون . وهذا هو معنى العدالة الأفلاطونية ، المقترنة بالشرط الايجابي الذي يتجلى في التربية ، وبالشرط السلبي المتمثل في نصف الشيوعية هذه .

الكمال والفساد

إن نصف الشيوعية هذه كانت قابلة للتحقيق ، بنظر مؤلِّف الجمهورية . وكانت قابلة للتحقيق كذلك هذه التربية الكاملة والمحكمة الصنع . إن المدينة العادلة ، المثال ، كانت إذاً ، مع دستورها الكامل ، قابلة للتحقيق . وقد كان على الفلاسفة ـ الملوك أن يضعوا هذا الدستور من خلال عملهم في المدينة وفي طِبَاع الأفراد كما لو كانوا يعملون في « قماش عار » (أو قاموا هم بتعريته !) لينقلوا اليه بأكثر أمانة ممكنة رَسْمَ النموذج الإلهي . وليس هناك ما هو أسرع ، وما هو أسهل من الوسيلة الموضوعة تحت تصرفهم ، وهي : عزل كل الراشدين في الحقول ، ثم أخذ

الأطفال الذين هم دون العاشرة لوقايتهم من الأخلاق الموجودة ، التي هي أيضا أخلاق أهلهم ، وتنشئتهم وفقاً للأخلاق والمبادىء التي نعرفها . « إنه منطق المصلحين الذي لا يرحم ! » .

إن هذا الدستور الكامل سيكون ، حسب الاختيار ، ملكياً أو أرستقراطياً . ملكي إذا كان لأحد الفلاسفة ـ الملوك سلطة على الاخرين . وأرستقراطي إذا كانت السلطة مقسمة بين عدة فلاسفة .

لماذا ينبغي لمثل هذا القدر من الكمال أن يكون مدعواً للفساد ؟ .

لأن كُلُّ مَنْ يولدُ قابلٌ للانحطاط . ولأن الحكام ، من جيل لآخر ، يتراخون ويُنَظِّمون بشكل سيء الزواج ، ويهملون التربيَة ، ويَدَعون الحديد يختلط بالفضة ، والبرونز بالذهب . بحيث أن المدينة العادلة تتحول ، في البداية ، الى تيموقراطية (Timocratie) : أي الحكم الذي يختلط فيه الخير والشر ، ويُسيطر فيه الطموح وحب الامجاد (فلدى الانسان التيموقراطي ، يخضع الجزء العاقل من النفس للجزء الانفعالي ، والغاضب) . ثم تَحِلُّ الأوليغارشية (l'Oligarchie) ، أي حكم الأغنياء ، محل التيموقراطية . ويعتبر هذا التحول مخالفاً كلياً للتقدم ، لأن التعطش للأمجاد يُطَعَّمُ بالجشع ، ويُصبح المال ملكاً يضع الانسان الاوليغارشي أمام أقدامه العقل والشجاعة . ويأتي بعد ذلك دور الديمقراطية ، أي حكم الفقراء المنتصرين على الأغنياء (الذين جعلهم المال بُلهاء وسمينين) . ونصل من هنا ، في ختام الانحطاط ، وفي أدنى درجات السلم الهابط ، الى الطغيان (Tyrannie) ، هذا التطرف في العبودية الذي يؤدي اليه حتماً تطرف الحرية الديمقراطية . إن الطاغية هو النقيض المكتمل للأفضل ، أي للانسان الملكي أو الارستقراطي في المدينة الكاملة . وكالمدينة التي يقودها ، يكون الطاغية خبيثاً وظالماً وتعيساً . إنه الأكثر تعاسة بين البشر ، في حين أنَّ الانسان الملكي أو الارستقراطي هو الأكثر سعادة .

ذاك هو الدرس الذي يعرضه جدول الانحطاط المتزايد ، والمتجه من المدينة الأكثر عدلاً الى المدينة الأكثر ظلماً ، عبر دساتير فاسدة أكثر فأكثر . إنه الدرس الذي يبدو ، في الجانب الاقتصادي من الجمهورية ، كدحض نهائي لتراسياك ، والذي يمكن تلخيصه : بأنَّ الظلم في الفرد وفي المدينة هو الشقاء الاسمى !

قد يمكن للكثيرين أن يندهشوا لرؤية الديمقراطية تسبق الطغيان في سُلَّم الفساد الموصوف . لقد كان أفلاطون يعرف ، بالطبع ، أن الطغيان كان يُستخدم ، تاريخياً ، وفي العديد من المدن اليونانية (ومنها أثينا) ، كمرحلة إنتقالية بين الاوليغارشية والحكم الشعبي ، بحيث كان يمهد المجرى لهذا الأخير . لكن الأمر الذي اعتزم رَسْمَهُ هنا ، كما في تكوين المدينة العادلة ، إنما هو السيرورة المنطقية وليس التطور الواقعي : إنه السيرورة المنطقية لفساد داخلي .

ورغم أنَّ الطغيان كان أسوأ أشكال الفساد (وحول هذه النقطة كان كل اليونانيين متفقين) ، فإن أفلاطون أبدى ، مع ذلك ، في وصف الديمقراطية والانسان الديمقراطي ، أشدَّ الكلام لذعاً وسخرية . إننا نَحُسُّ دوماً بأن أثينا ، « مدرسة اليونان » حسب تعبير بركليس ، هي المستهدفة

بنوع من الرأي الكاريكاتوري المعاكس لخطبة الرثاء الشهيرة . فتحت ستارٍ من الدعاية كان الاتهام قاسياً . إن أفلاطون « يُظهر لنا هذه الديمقراطية كما هي في جوهرها وكما أصبحت واقعياً في عصره . ويتحدث عما انتجت وعما كانت تحتويه في ذاتها » . (أ. دياس) . إن الحكم الديمقراطي يعني في الواقع الحرية والكلام الصريح ، والسماح للمرء بأن يفعل ما يريد وأن يعيش على طريقته ووفق أهوائه . إنه حكم مبرقش مثل معطف فيه كل الألوان « أنه » معرض « حقيقي » للدساتير » !.ومع ذلك فإنه حُكمٌ مليء بالسحر ، فوضوي بمرح ، يعامل بمساواة ما هو غير متساوٍ ، وما هو متساوي !. إنه حكم فريد من نوعه حقيقةً بالوقاحة التي يبديها إزاء التربية وكل المبادىء الأساسية التي يرتكز عليها مخطط المدينة العادلة . إن ما يُقلق هذا الحكم ، بالخصوص ، هو الدراسات التي من خلالها يُحضّرُ سياسي ما نفسه لإدارة المدينة ، في حين يكفيه « القول بأنه صديق الشعب لكي يكون مغموراً بالامجاد» . أما الانسان الديمقراطي فإنه كذلك ليس أقلّ سِحْراً وأَقلّ برقشة . إنّه بأسره فريسة رغبات غير ضرورية . فهو يضع كل الملذات على قدم المساواة ، ويُسْلِمُ لكلٍ منها ، دورياً ، قيادة نفسه بلا اكتراث ، ويحرص جيداً في الوقت نفسه على منع العقل والحقيقة من دخول الموقع : « فاليوم ينتشي بصوت الناي ، وغداً يشرب الماء . . . أحياناً يمارس الرياضة وأحياناً يكون عاطلاً ولا يهتم بأي شيء . بعض الأحيان نظنه غاطساً في الفلسفة ، وغالباً يهتم بالشؤ ون العامة وينتصب واقفاً في المنصة يقول ويفعل ما يخطر برأسه . يحسد في أحد الأيام المحاربين ويتجه لهذا الجانب ، ويحسد في يوم آخر ، رجال الأعمال فيزاول التجارة . . . إنّ مثل هذه الحياة تعتبر بالنسبة له ، نظاماً ممتعاً ، حراً وسعيداً ، ولهذا فإنه لا يرغب بتغييرها » (1) .

طوباوياً أم لا ؟

تُوصَف « الجمهورية » عادة بأنها طاوباويا(*) (Utopie) ، وأنها مدينة في الغيوم . إلاّ أنها استلهمت ، في مقترحاتها الأكثر غرابة ، بعض المعطيات الواقعية المعروفة جيداً في ذلك العصر . ففي اسبارطة وجزيرة كريت كانت تجري المآدب العامة . وفي اسبارطة أيضاً (حيث الأخلاق الأُسَرِيَّة ضعيفة بالتأكيد) لم يكن يجري تدريب جسدي للنساء فقط وإنما كان باستطاعة الازواج الموهوبين بشكل غير كافٍ للانجاب ، أن يعيروا زوجاتهم للرجال الأفضل منهم في هذا المجال . ولدى الأغاترسيين(Agathyrsiens) ، الذين تكلم عنهم هيرودوتس ، كانت الملكية المشتركة للنساء معروفة . وبفضلها ، وباعتبار أنّ الجميع كانوا أخوة وأهل ، فقد كانوا يجهلون فيما بينهم الكراهية والحسد . وعند الصرماتيين(Sarmates) كانت النساء تصطاد وتحارب مع أزواجهن . ومع ذلك فإنه يجب القبول بأنه من أجل الارتفاع من هذه المعطيات الى النظام المنسجم المرسوم أعلاه ، كان الخيال الموصوف فيما بعد « بالطوباوي » ضرورياً جداً .

أما فيما يتعلق بأفلاطون فإنه لم يكن يعتبر أنّ مدينته العادلة ودستورها الكامل ، مدينته

(*) هذه الكلمة التي تعني عدم وجود الشيء « في أي مكان أو أي جهة » اصطنعها توماس مور في عام1516 .

(1) المرجع السابق ـ الكتاب الثامن ـ ص : 32

الجميلة جداً (Callipolis) ، كانت شيئاً في الغيوم . وحلماً بحتاً كلياً . أن تحقيقها كان صعباً بالتأكيد . لكنه ممكن بشرط أن توضع السلطة بين أيدي الفلاسفة .

وبعد كل شيء ، وحتى لو لم يكن ممكناً تحقيق المدينة الجميلة كما هي ، فإنَّ لها ، على الأقل ، الفضل باقتراح « نموذج في السماء » على المؤسِّس أو المشرِّع الأرضي الذي عليه أنْ يقترب منه لأقصى حد ممكن .

إن هذه المدينة الجميلة كما يقول المؤلف صراحة ستكون بالضرورة يونانية وليست مدينة في « أي جهة » ، (وهذا ما يُعتبر حجة لإيمانه بالوحدة الهيللينية (Panhellénique) (*) .

إن أفلاطون لن يتنكر مطلقاً لهذا « النموذج اليوناني في السماء » . لكن تجربته المُرَّة مع دنيس الشاب ستزعزع لديه ، وهو على عتبة الشيخوخة ، الأمل الثابت بأن يرى ، في يوم ما ، الفيلسوف والحكومة وقد تطابقا ، ونجحا في أنْ « لا يكونا إلاَّ شيئاً واحداً » . بحيث أن مؤلف الجمهورية (وقد ساعدته على ذلك مناقشات الأكاديمية ، وما شجعت عليه من تبادل في وجهات النظر) سيدع نفسه يميل بشيء من الاستسلام لدساتير ليست فاسدة ، ولكنها « غير كاملة » . وبذلك سيقترب من الروح الحقيقية للمدينة التي كان دستوره الكامل يبتعد عنها بشكل خطير في النقطتين التاليتين : أولاً : في أنه كان يرفض أي دور سياسي لطبقة من الرجال الأحرار كانت تشكل الأكثرية (وهذا ما كانت المدن الاوليغارشية نفسها تَحْذَرُهُ) : فهذه الطبقة ، أي الطبقة الاقتصادية ، كان يجب « أن تعيش من الحياة الطائشة للخراف »(1) . وثانياً : إن الدستور الكامل كان يجهل القانون ، الذي هو بمثابة إسمنت المدينة وركنها الأساسي . إذ أنَّه لم يكن لديه ما يفعله به ، وهو القائم كلياً على التربية ، قانون القوانين ، التي كانت بنفسها تعبر عن فكرة الخير . فكرة الخير القوية جداً ، التي يجسِّدها الفلاسفة ـ الملوك . إن استبدادية الفكرة كانت تحل محل سيادة القانون ، وسلطة الفكر أو الفكر وقراطية (L'idéocratie) ـ وهي الأكثر إغراءً من بين كل السلطات (Les «Craties») بالنسبة للنفوس السامية ، والأكثر إثارة للخوف بالنسبة للمحكومين ـ كانت تحل محل الأشكال التقليدية للحكم ، المحترَمَة للقوانين .

إنَّ أفلاطون الشيخ سيضحي بهاتين النقطتين تجنباً للاخفاق . إن مؤلِّف الجمهورية ، العمل غير العادي لمرحلة النضج ، سيكون هو نفسه مؤلِّف القوانين ، العمل غير المكتمل للسنوات الأخيرة : أمَّا مرحلة الانتقال فتميزت بحوار ذي قيمة عالية تضمنه كتاب : السياسي (أو رجل الدولة) .

(*) إن الحرب بكل ما تتضمنه من خراب وقسوة هي ، على حد قول أفلاطون ، أمر غير مقبول بين اليونانيين ، المتحدين بواسطة القرابة ووحدة الأصل ، والذين هم « أصدقاء بصورة طبيعية » . فبينهم لا يمكن الحديث إلاَّ عن خلاف . وهو مرض يمكن معالجته والشفاء منه بواسطة المصالحة . أما الحرب فلا يمكن تصورها إلاَّ بين اليونانيين والبرابرة ، « الأعداء بصورة طبيعية » .

(1) سنكلير ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 177

2 ـ السياسي (Le Politique)

إن الموضوع الخاص لهذا الحوار الجذاب والمعقد ، الذي أتى بعد السفسطائي (Sophiste) ، وكان يجب ، بحد ذاته ، أن يتلوه الفيلسوف (Philosophe) الذي لم يُكتب مطلقاً ، هو البحث (المهيأ لصقل الحس الديالكتيكي) عن تعريف صحيح للسياسي ، أي للرجل السياسي أو الملكي . وهو يصل لهذا التعريف بعد إستبعادات متتابعة يَبرز من خلالها مفهوم المعرفة ، والعلم ـ علم السياسة أو العلم الملكي ـ المأخوذ ثانية من الجمهورية . وكذلك مفهوم القياس ، والقياس العادل ، والوسط العادل بين الحدين الأقصيين . إنه يصل له بفضل اللجوء الماهر الذي يقوم به لنموذج أو مثال فن النسج : وهو ما يتجلى في الأسطورة الختامية الجميلة لتيسّران الملكي (Royal Tisserand) القادر على صهر المتناقضات مع بعض ، وتوحيد كل كائنات وأشياء المدينة ، السعيدة تحت قيادته ، في نسيج كامل . أما مسألة مشروعية الحكم الذي هو بلا قوانين فلم يجرِ التطرق لها إلاّ عرضاً ، ومن خلال استطراد (في الظاهر) . وقد أتاح هذا الأمر المجال لتفصيلات مأثورة ، وفتح الطريق ، باحتشام ، للدساتير غير الكاملة ـ ومنها الديمقراطية .

محاكمة القانون وإعادة الاعتبار له

إذا كان السياسي أو الرجل الملكي أو الملك يحكم فليس ذلك بسبب ولادته أو موهبته أو عبقريته الشخصية وإنما بسبب علمه ؛ أي لأنه جعل من نفسه سيد العلم الملكي : العلم الحقيقي ، وليس ما يبدو أنه علم . العلم الذي ليس بمقدور الجمهور أن يكتسبه ، ويجب البحث عنه (ومعه عن الشكل المستقيم للقيادة) « في شخص واحد فقط ، أو في إثنين أو في بعض الأفراد على الأكثر » . وسواء استند هؤلاء على القوانين أم تجاهلوها ، وسواء كانوا مقبولين من طرف الشعب أم مفروضين عليه ، وسواء كانوا فقراء أم أغنياء ، فإن هذا لا يهم إعتباراً من اللحظة التي يقودون فيها بكفاءة ، بأي شكل كان من أشكال السلطة . وهذا مثلما يعتبر الأطباء أطباءً ، عندما يملي وصفاتهم الفن الطبي ، سواء كانوا فقراء أم أغنياء ، وسواء اتبعوا أم لا قواعد مكتوبة ، أو شفونا طواعية أم بالقوة ، وسواء جرحونا أو أحرقونا أو أوقعوا علينا أي علاج مؤلم آخر »(1) .

لقد تعرفنا في « الجمهورية » على الفلاسفة ـ الملوك ، المستيرين بشمس العالم المعقول وبنور فكرة الخير . ويبدو أن تشبث افلاطون الشيخ (يعود تاريخ كتابة « السياسي » إلى عام 365 تقريباً » بفكرته حول دور هؤلاء كان أكبر مما كان عليه في أي وقت مضى . لقد عرض أحد المتحاورين ، في هذا الموضع من الحوار ، بهدوء إعتراضاً يقول : « إن مما يصعب على المرء سماعه هو أنه يجب الحكم بدون قوانين » . إلاّ أن أفلاطون رَدَّ عليه باتهام معلل ضد عدم كفاية القانون ، أثار فيه مجدداً أطروحة « الجمهورية » . إذا كان من الأفضل إعطاء قوة للرجل الملكي أكثر من القانون ، فذلك لأن القانون « لن يكون أبداً مؤهلاً لأن يدرك ، في آن واحد ، ما هو الأفضل والأعدل بالنسبة للجميع ، بحيث يملي الأوامر الأكثر فائدة » : لأن التنوع الموجود بين البشر والأعمال ، وواقع أن أي شيء بشري لا يكون أبداً ، كما يقال ، في حالة سكون ، لا يدع مجالاً في

(1) أفلاطون ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد التاسع ـ الجزء الأول ـ « السياسي » ملحص دياس ـ ص 58

أي فن وفي أي مادة لشيء مطلق يصلح لكل الحالات ولكل الأزمنة»(1) . وهذا أيضاً ما يجب فعله تجاه كل وضع جديد دون أن يكون مُعَرْقَلاً ، بشكل لا معقول ، بالنصوص . فماذا نفكر بشأن طبيب يخاف أن يعدل العلاج الذي فرضه بنفسه على مريضه بأوامر مكتوبة ؟. فمن اللحظة التي يكون فيها الرئيس حكيماً وطيباً ، ويكون انتباهه مثبتاً دائماً على خير المدينة ، كانتباه الربان على خير السفينة ، ومن اللحظة التي يحكم فيها « بشكل مفيد » ، فإننا يجب أن ندعه يرسي علمه الخاص كقانون . أليس من الشر الخطير جداً ، والمصيبة الحقيقية أن نرى الناس المجتمعين في شعبٍ يقومون بمطاردة المعرفة والكفاءة ، ويفضلون عليها الحروف المكتوبة بشكل نصوص صاغوها على غير هدى ، وأن نراهم ، خاصة ، يُقَدِّمُون للمحكمة ويحكمون بالموت على الذي يعرف ويمتلك العلم ، كما فعلوا بسقراط ، حكيم الحكماء : « لأنه ليس لأحد مطلقاً الحق بأن يكون عالماً أكثر من القوانين » ؟ .

إن مثل هذا الاتهام الذي يَظهر فيه بعد أربعين سنة استنكار أفلاطون لحكم الادانة الجائر ، لا يمكن أنْ يُنتظر منه أنْ يتحول لتوطئة لاعادة الاعتبار للقانون المُهان . ومع ذلك فإنَّ تحولاً ديالكتيكياً مفاجئاً سيقود مؤلف « السياسي » « من اللاشرعية المثالية والقوة التي تفرض الخير ، الى الشرعية الضرورية » ! ما هي العقبة التي اصطدم بها إذاً هذا الفكر وقراطي المتحمس . إنها لاواقعية مَثَلِهِ الأعلى المتمثل بالرجل الكفء الوحيد : الملك الذي لا نظير له ، والذي يريد أنْ يحكم بالفضيلة والعلم ، ويوزع ، بلا تحيز ، العدالة على الجميع . أليست الحقيقة في أنَّ السلطة المطلقة تحمل من يُمسِكُ بها على « إهانة وإساءة معاملة وقتل كل من يحلو له في كل مناسبة » ؟.إذن ، كيف لا نقبل بأن أسوأ الأشياء هو الرئيس الوحيد الذي يتصرف بدون أن يأخذ بعين الاعتبار القوانين والأعراف ، والذي يتذرع ، وهو النسخة المزيفة والمشوّ ومة للرئيس الكفء (والذي لا يمثل إلاّ الشهوة والجهل) بالخير العام من أجل انتهاك القواعد القائمة ؟.كيف لا نقبل ، نظراً لعدم وجود ما هو أفضل ، وباعتبار ذلك « خياراً ثانياً » أو ملجأ ثانياً ، أنَّ من الحكمة (ويمكن أن تكون حكمة حزينة) أنْ نطلب طاعة صارمة للقوانين والشَّرْعْ المكتوبة . هذه القوانين التي تعتبر على الأقل ثمرة تلمسات عديدة والتي تحمل موادها طابع النصائح الممتازة التي تَمَكَّنَ الشعبُ من تلقيها قبل أن يصوت عليها . وباختصار « فلأنه لم يظهر قط ، في الواقع ، ملك في المدن ، مثل الملك الذي يُفَرِّخُ في خلايا النحل ، ويكون فوراً وحيداً في تفوقه الجسدي والروحي ، لذلك يجب التجمع من أجل كتابة القوانين ، ومحاولة اقتفاء آثار أكثر الدساتير مطابقة للحقيقة » (2) .

الدساتير غير الكاملة

ولكن كيف يمكن اتباع هذه الآثار الواقعية ؟ كيف يمكن الاختيار بين التقليدات الباهتة للدستور الكامل : الملكي أو الطغياني أو الاوليغارشي أو الارستقراطي أو الديمقراطي ؟.في أي منها ستكون الحياة أقل مشقة («لأنها شاقة فيها كلها ») ؟ . يجيب أفلاطون على هذه الأسئلة مقترحاً ـ

---

(1) المرجع السابق ـ ص60

(2) المرجع السابق ـ ص : 72

على إثر هيرودوتس وآخرين ـ تصنيفاً للدساتير ، والمقصود هنا الدساتير الواقعية غير الكاملة ، وهي تختلف بشكل عميق عن الدساتير الفاسدة التي ورد ذكرها في الجمهورية .

ويرتكز هذا التصنيف على معيار المطابقة ، أو عدم المطابقة مع الشرعية . إنَّ كلاً من الدساتير المقصودة هنا قابل لأنْ يكتسي شكلاً منتظماً(Réglée) وشكلاً غير منتظم(Déréglée) . وهكذا فإن حكم الفرد الواحد يتفرع الى « ملكية » خاضعة للقانون ، و« طغيان » تعسفي بشكل بحت . وحكم البعض أو الأقلية الى « أرستقراطي » و« أوليغارشي » ، وحكم الأكثرية إلى « ديمقراطية معتدلة » تحترم الشرعية ، وإلى « ديمقراطية متطرفة » تنتهكها ـ أي أن هناك بالمجموع ستة أشكال أو دساتير ، وكلها تعتبر بالتأكيد متحيزة ، وكلها تعتبر مجالاً لعمل المشعوذين والسفسطائيين والمتآمرين المليئين بالحيلة ، والايمائيين والمخادعين (وهم عرق حقيقي ، من قبائل عديدة ، مصنوع من مرؤ وسين متنافسين تابعين لسياسيين حقيقيين ، ونسخ مزيفة لرجال ملكيين حقيقيين) . وكلها لا تعتبر إلاّ تقليداً ناقصاً إلى هذا الحد أو ذاك . لأن أياً منها لم يُنَظَّم . حين وضعه موضع التطبيق ، من قبل العلم الملكي . ومع ذلك فإن مما يثير الاعجاب أن تتمكن المدن من البقاء رغم الشر الذي يمثله هذا الغياب للعلم ، وهذا الجهل لدى حكامها !.ولهذا يجب الاعتقاد بأن لديها في ذاتها قوة فطرية غريبة للمقاومة والبقاء .

لكن هناك مع ذلك ، كما يوضح أفلاطون ، درجات في عدم الكمال الولادي لهذه الدساتير المتحيزة .

إن حكم الفرد الواحد ، نظراً لأنه الأقوى من أجل الخير ومن أجل الشر ، يمكن أن يعتبر أفضل أشكال الحكم المنتظمة (الملكية) وأسوأ أشكال الحكم غير المنتظمة (الطغيان) . وبالعكس ، فإن حكم الأكثرية ، الضعيف في كل شيء ، والذي يفتقد لقوة كبيرة من أجل الخير ومن أجل الشر ، يمكن أن يعتبر أسوأ أشكال الحكم المنتظمة (الديمقراطية المعتدلة) . ولكنه الأقل سوءاً من بين أشكال الحكم غير المنتظمة (الديمقراطية المتطرفة) ، وذلك نظراً لما يتميز به من تفتيت للسلطات بين العديد من الناس : « فإذا كانت كل الأشكال غير منتظمة ، فإن الحياة الأفضل تكون في الديمقراطية . أما إذا كانت كل الأشكال منظَّمة جيداً ، فإن الديمقراطية هي الشكل الأخير الذي سنختار العيش فيه » . (وسنؤثر الملكية التي سيعود اليها حينئذٍ النصر) . كل هذا مع التحفظ ، بالطبع ، بالنسبة للشكل السابع للحكم ، المتمثل بالدستور الكامل ـ الوحيد المستقيم حقيقةً ، والذي يقارنه أفلاطون « بإله بين البشر » ، تاركاً إياه ، من حيث الافتراض ، خارج الجدل(1) .

3 ـ القوانين(Les Lois)

إستعار « هذا المشروع الثاني لبناء مدينة بشرية » قصة خيالية ، ذات دلالة ، لمستعمَرة كان على كنوسوس(Cnossos) الكريتية أنْ تؤَسِّسها . وقد دار الحديث حولها بين ثلاثة شيوخ كانوا يترافقون الطريق ، وهم : ميجيلُوس(Mégillos) الاسبارطي ، وكلينياس(Clinias) الكريتي ،

---

(1) المرجع السابق .

والأثيني (وهو بلا إسم) . والحقيقة أن هذا الأخير كان يتكلم باستمرار تقريباً أثناء الاثني عشر كتاباً التي تتألف منها « القوانين » ، أطول المحاورات الافلاطونية بالرغم من عدم اكتمالها ، والتي تعتبر عمل مرحلة الكهولة ، الذي عَوَّضَتْ النوعية الرائعة لمجموعه بعض مظاهر الضعف التفصيلية فيه . وتشكل الكتب الثلاثة الأولى مقدمة عامة واسعة مهيأة لفتح الذهن على القضايا التي يطرحها تأسيس مدينة ، ومعنى الدساتير والتشريعات (إن الكتاب الثالث ، بالخصوص ، هو عبارة عن درس تاريخ لمدح القياس . والاعتدال ، ونوع من « خطاب حول التاريخ العالمي ») . فيما بعد يأتي تفصيل النصوص التشريعية ، بالمعنى الواسع ، والمتضمنة للحقوق الدستورية والادارية والمدنية والجنائية ، وهذا دون نسيان التنظيم القضائي والإجراءات ـ وذلك حتى الصفحات الأخيرة من الكتاب الثاني عشر حيث يأتي المجلس الليلي(Conseil Nocturne) ليشد بقوة انتباه القارىء (1) .

إن هذا المشروع الثاني لا ينفي الأول . إذ يبقى مفهوماً أنَّ النموذج يجب أنْ لا يُبحث عنه في مكان آخر غير الدستور الكامل للجمهورية . والذي يجب التمسك بتحقيق ما سيكون مشابهاً له الى أقصى حد ، وما سيكون الأكثر قُرباً من هذا المثال الخالد . إن مدينة القوانين لا يمكن أن تكون إلاَّ مدينة من « المرتبة الثانية » ، وعبارة عن اختيارٍ ثانٍ . وسيكون هذا كثيراً . لأن هذه المدينة ستكون أسمى بكثير من كل المدن الموجودة . وستكون ، هي أيضاً ، والى حد ما ، مدينة مثالية ، ونموذجاً لم يحذف منه المهندس أي شيء مما هو « أكثر جمالاً وأكثر صحة » . بحيث أن تحقيقه الكامل ـ وهذا ما ينبهنا اليه المؤَلِّف ـ سيكون مستحيلاً على الأرجح : إنَّ بعض الأشياء المُقترَحة يجب أنْ تُترَك ، نظراً لأنها عسيرة ، ولأنها تطلب الكثير من الطبيعة البشرية . ولهذا فإن أفلاطون لا يستبعد وجوب التفكير بمدينة من المرتبة الثالثة ! فهو يعلم جيداً أنَّ شيوخه الثلاثة ، وبشكل أساسي الاثيني ، يصنعون مدينة ومواطنين فقط من روح ، أو ، كما يقول ، « من الشمع » .

المبادىء

أي مدينة وأي مواطنين ؛ وفق أي خطوط عامة ؛ مع أي نظام اجتماعي وأي نظام سياسي ؟.

إن العنوان : القوانين (أو « في التشريع ») يكفي ليشير إلى أنَّ المؤَلِّف أكمل التطور الذي بدأه في السياسي باتجاه إعادة الاعتبار للقانون . نعم ، أنَّ التشريع ليس إلاَّ « خياراً ثانياً » أو « ملجأً ثانياً » ، وهو السبيل الوحيد المتبقي ، لكنه محتوم . نعم ، (يكرر أفلاطون) أنه إذا كان بإمكان رجل ، بفضل نعمة إلهية ، أنْ يولد وهو مزود بالعلم الخاص بما يناسب المدينة ، وبارادة العمل ، بالتالي ، دون الخضوع لأي إغراءٍ مخالف ، فإن كل قانون فوقه سيكون غير ضروري . لأن أي قانون لا يتغلب على العلم . ولأن الفكر (أو العقل أو الذكاء) لا يمكن أن يخضع لأي شيء مهما كان . وبالعكس ، فإنه هو الذي يجب ، في كل شيء ، أن يحكم كسيد ، إذا كان « حقيقةً صحيحاً وحراً كما تريده طبيعته » . ولكن بما أنه ، وللأسف ، ليس كذلك في أي جهة كانت ، ما عدا بعض

---

(1) أفلاطون ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد الحادي عشر ـ الجزء الأول ـ « القوانين » ـ مقدمة دياس وغرنيه(Gernet)

الاستثناءات النادرة ، فإنه يجب القبول بأن البشر يجب أن يضعوا قوانين ويعيشوا وفقها . وإلاّ فإنهم سيشبهون الحيوانات الأكثر وحشية . إنه تنازل مبدئي !

ومع ذلك فإن من المناسب أن لا نُسِيءَ الظنَّ بهذا التنازل . لأن الفكرة التي يجاهر بها أفلاطون حول القانون الذي أعاد له الاعتبار نهائياً ، سامية جداً . فهو لا يرى فيه شيئاً أقل من كونه هبة من العقل أو الفكر ، ومقْوَداً مقدساً لهذا العقل . مقود مرن يجذب نحو الفضيلة البشر ، « ألعوبات الآلهة » . ويعلن أفلاطون أن من الواجب التعاون مع « حركة الجذب الجميلة » هذه . إن أفلاطون ، بتناوله ثانية لاسطورة كرونوس الرائعة ، التي كان سابقاً قد ذكرها في السياسي ، ليوضح طبع الرجل الملكي ، يعتبر أن القانون ، التعبير عن العقل المتحرر من الانفعال ، هو البديل للحكم الالهي الذي كان البشر ، في العصر الذهبي ، يعيشون في ظله . لقد بَقِيَ لهؤلاء البشر ، الفانينَ ، مبادىءُ خالدة ، سَكَنَتْ في القسم الأعلى من نفوسهم ، لكي يؤقلموا معها حياتهم الخاصة والعامة ، وينظموا أنفسهم وفق المقياس العادل الذي تعتبر الالوهية صورته السامية . وإنه ليكفي القول بأن حكم القانون يستبعد حق الأقوى ، الذي رُفِعَ لمرتبة حاكم ، وأن أي قرار لسلطة مهما كان لا يمكن أنْ يدّعي لنفسه اسم القانون ، المقدس . إن هذا الحكم يذكِّر أيضاً ، زيادة على ما يمكن أن نتوقع منه ، بحكم الفلاسفة ـ الملوك .

إن الاستقرار وفي الحد الأقصى ، الثبات هما من طبيعة القانون . والبشر لا يحترمون شيئاً أكثر من القواعد القانونية التي عاش في ظلها أبلؤهم ، والتي ، « بفضل حظ آلهي » ، لم تتغير منذ أجيال ، لحد أن أي شخص لا يذكر ولم يسمع بحديث عن عصر كانت فيه القواعد مغايرة . ولهذا فإن كل ما من شأنه أن يلحق الضرر بها (كتعديلات ، ولو خفيفة . في الألعاب التقليدية للاطفال) يعتبر ، بنظر أفلاطون ، مؤذياً بشكل عميق . ومع ذلك فانه يجب القبول ، وهو يقبل ذلك ، بأن التشريع يحتاج مع الزمن لتنقيحات وتصحيحات، مثله في ذلك مثل لوحة لا يكلُّ الرسام عن إكمالها وتلوينها وتزيينها ، منتبهاً في ذلك لعيوبها ، وحريصاً على أن يزيد باستمرار في جمالها .

هل من المناسب للمشرع أن يُملي قواعده بوضوح كلي ، ويُضَمِّنَها بقسوة تهديدات ، كما يفعل الطبيب حين يعطي وصفاته ؟ لا . لأن في هذا عدم احترام للقياس . إن الاهتمام بالاقناع ، وهو الأمر الذي كان قليل الظهور عند أفلاطون حتى الآن ، يلازمه في القوانين . ولهذا فإنه يُلِحُّ على ضرورة الديباجات أو المقدمات ، بالمعنى الموسيقي . فكما أنَّ الطبيب الجيد يتناقش مع مريضه ويستجوبه ، ولا يصف له شيئاً دون أن يقنعه به مسبقاً ، كذلك المشَرِّع الجيد يسعى جاهداً لجعل وصفته مقبولة مِنْ طرف مَنْ يوجهها اليه . ويعطي أفلاطون المثال : فمؤلَّفه يخصص مكاناً واسعاً لهذه الديباجات أو المقدمات ، وهي عبارة عن مواعظ حقيقية ، ورائعة ، تسبق غالباً ، سواء من حيث الشكل أو من حيث الفكر ، النص على عقوبات ، هي أحياناً من أقسى العقوبات .

« لنرى ، كيف يجب أنْ تُقَدَّمَ لنا مدينة المستقبل ؟ » ، يسأل الاثيني ، بعد أن نوقشت المبادىء العامة مطولاً في الكتب الثلاثة الأولى . لنرى .

يجب على هذه المدينة ، فيما يتعلق بموقعها الجغرافي ، أن تتجنب القرب من البحر . لأنَّ هذا القرب هَدَّام ؛ ويصيب النفوس بعدوى التجارة والتهريب الحقير . ويزرع فيها الأخلاق غير المستقرة وغير الشريفة . لا للبحر ، لأن البحارة ، علاوة على أنهم ليسوا زهرة المحاربين ، يضمون أفراداً من كل نوع وقليلي الجدارة بالاحترام . (كيف لا نتذكر هنا ، بالمقابل ، تحليل الشيخ الاوليغارشي ؟) . وهكذا فإن المدينة لن تكون بحرية أو تجارية وإنما زراعية بشكل أساسي .

إن عدد المواطنين سيحدد بدقة ، بـ5040 : وهو رقم يستجيب لبعض شروط القابلية للقسمة التي يحرص المؤلف عليها كثيراً لأسباب رياضية وروحانية في آن معاً .

إنَّ كلاً من هؤلاء المواطنين سيتلقى قطعة أرض كملكية . وسيكون لكل منهم زوجة وأطفال . إن مدينة الاختيار الثاني تستبعد إذن المثال المشاعي ، « الشيوعي » ، أو بشكل أدق نصف الشيوعي ، للجمهورية . ولكن ليس بدون حنين كبير لهذا المثال ، وبدون مجموعة فخمة من الطرق التي من شأنها أن تقلل عملياً من مدى الاختلافات ، وتُقرِّب بقدر الامكان ـ وفقاً للنوايا الصريحة للمؤلف ـ مدينة القوانين من مدينة الاختيار الأول .

إنَّ أفلاطون يعبر عن هذا الحنين بعبارات تتنسم حب الوحدة المدنية الجنوني ، الذي كان قد أضناه في زمن الجمهورية (دافعاً إياه للقمة بطريقة غير منتظرة) . إنَّه لا يخشى ، وهو يستند مرة ثانية للمَثَل البيثاغوري القائل بأن كل شيء مشترك بين الأصدقاء ، ويعطيه التطبيق الأوسع ، من أنْ يكتب :

« لئن وُجِدَ هذا الوضع ـ أي مشاعية النساء والأطفال والأشياء ـ الآن في جهة ما ، أو يجب أن يوجد يوماً ، إذا حَذَفنا ، بكل الوسائل ، من الحياة كل ما نطمح لامتلاكه بشكل خاص ؛ وتوصَّلنا بقدر الامكان لجعل حتى ما هو شخصي بطبيعته ، كالعيون والأذان والأيدي ، مشتركاً بطريقة يبدو علينا معها أننا نرى ونسمع ونعمل بشكل مشترك ؛ وتمكنّا من جعل الجميع ، بقدر الامكان ، يمدحون ويلومون بصوت واحد ، ولديهم نفس مواضيع الفرح والحزن ؛ واستطعنا أخيراً وضع كل هذه القوانين التي تجعل وحدة المدينة كبيرة لأقصى حد ممكن : فلا أحد سيختار من أجل أن يعطي لهذه القوانين إكليل التميز ، أي قاعدة أخرى ، عادلة أو أفضل . في مدينة كهذه . . . . يعيش السكان فرحين وفق هذه المبادىء ، ويكون أيضاً من الواجب أن لا ننظر لأي مكان آخر من أجل إيجاد دستور نموذج . وإنما أن نرتبط بهذه المدينة ونبحث بكل قوتنا عن الدستور الذي يُشبهها أكثر » (1) .

وبعبارة أخرى ، ونظراً لعدم وجود مثل هذا الفردوس ، فليكن للطرق العملية ، في نظام الأموال والأسرة ، على الأقل ، علاقة ما مع المثال المُستدعى تقريباً بشكل عدواني . إن الأرض لن

---

(1) المرجع السابق ـ الكتاب الخامس ـ ص95

تكون مملوكة بصفة مشتركة (لأن هذا يعني طلب الشيء الكثير في الحالة الراهنة لعدم كمال البشر) ، لكنه يجب على كل فرد أن يعتبر أن القطعة التي خُصِّصَتْ له هي له بصفة مشتركة مع المدينة بأسرها . ولن يستطيع أحد إكتساب أكثر من أربعة أضعاف قيمة حصته الأصلية . كما لن يستطيع امتلاك الذهب والفضة . إن من المستحيل ، برأي أفلاطون ، أن يكون المرء غنياً جداً وفاضلاً : باعتبار أن الأغنياء يُعَرَّفون بأنهم أولئك ، الذين ، يمثلون أقلية ضئيلة جداً ، ويملكون مبالغ طائلة من المال ، ويكونون ، عند الاقتضاء ، أناساً أشرار . وبالاضافة لذلك ، فإن الفوارق بين الأغنياء والفقراء ، باعتبارها أسباباً للخلاف ، يجب أن تُحَدَّد بصرامة .ـ أما بالنسبة للاسرة الخاصة فإنها لا تخضع لرقابة تقل عن تلك التي تخضع لها الملكية الخاصة . إن كل فرد ، عندما يتزوج ، يجب أن ينظر لمصلحة المدينة وليس لِلَذته الشخصية . إن اختياره يجب أن ينصبَّ على امرأة « مناسبة وملائمة له » ؛ ويجب عليه أن لا يستهدف الحصول على مهر مرتفع . إن توازناً في الاعتدال والطاقة ، حسب روح السياسي ، ومزيجاً من الامزجة المتعارضة هما أفضل ، من أجل توازن أطفال المستقبل ، من تشابه الطباع ، إن إنجاب أطفال جيدي التكوين جسدياً ونفسياً هو ، بشكل طبيعي ، الهدف من الاتحاد الزوجي ؛ وعلى هذا الأمر ستسهر المدينة ، من خلال تدخل مراقبات متخصصات أثناء السنوات العشر الأولى من الزواج . إن الرجل الذي سيبقى عازباً بعد سن الخامسة والثلاثين سيعاقب بدفع غرامة وسَيُلَطَّخ بالعار .ـ أمَّا المآدب المشتركة فستخصص للجنسين . وسيكون من الواجب على الزوجين الجدد أن يتناولوا فيها ما يكفي لبقائهم ، لا أكثر ولا أقل مما كان عليه الحال قبل زواجهم . ولكن أليس في هذا الكثير من الصرامة والكثير من الاكراه ؟ إن الجواب ذا الطابع العام ، كان بليغاً :

« إن الذي ينوي نشر قوانين للمدن بغية توجيه حياتها في ممارسة الوظائف العامة والرسمية ، دون أن يعتقد بوجوب وضع قوانين للأعمال الخاصة القابلة للمراقبة ؛ والذي يسمح للأفراد بأن يعيشوا طوال اليوم على هواهم ، وبدل أن يضع النظام في كل مكان ، يدع الحياة الخاصة تسير دون أن يعطيها قوانين . . . . هو مستبعد من الحساب » (1) .

إن النساء يجب أن يشاركن في التمارين البدنية مثل الرجال، وذلك ليس إلاَّ من أجل أن تكُنَّ قادرات على القتال في وقت الحرب . أفي إذن مِنْ مُشَرِّع لا يهتم إلاَّ بالرجال ويترك النساء للرَخاوة ، ويحرم بذلك المدينة من نصف السعادة ، ويحيلها الى نصف مدينة ! . وبنفس هذه الروح ، سيكون للنساء الحق بتقلد الوظائف العامة بعد سن الأربعين .

ويُعتبر مؤلِّف القوانين ، وهو ليس في هذا بأقل من الجمهورية ، بحثاً ، وبحثاً جيلاً جداً ، في التربية التي خُصِّصَتْ لها أطول كتب المؤلِّف ، وهو الكتاب السابع . وقد أُخِذَتْ فيه مصر ، طواعية ، كنموذج . فالمدينة تمارس في هذا الميدان المراقبة الأكثر صرامة ، والتي لا ينجو منها حتى

---

(1) المرجع السابق ـ الكتاب السادس ـ ص : 147

الشعر والفن المسرحي . فالأغاني والرقصات تُنتقى بعناية . ولا نُفاجأ لكون أعلى حاكم في المدينة هو المدير العام للتربية : فعل التربية ، بالفعل (وليس على الاكراه) أن تطبع في قلب مواطن المستقبل الحس الحي بالقانون . وبواسطتها سيُسحب الأطفال ويوجهون نحو هذا العقل المستقيم الذي لا يُعتبر القانون إلاّ تأكيداً له .

عن هذا المواطن المُربّى هكذا ، يمكن القول بأنه رجل المدينة ، بكل معنى الكلمة . إن مهمته الأساسية تكمن في تأمين النظام العام للمدينة ، والمحافظة عليه . ولذلك يجب عليه القيام بالكثير من الدراسات ، والكثير من الممارسة العملية . إن تربية الجسم بواسطة الرياضة البدنية هي أمر مطلوب مثل تربية النفس بواسطة الفضيلة.إن أي مهمة أجنبية يجب ، مبدئياً ، أن لا تأتي لتعرقل ذلك . إن المواطن يجب أن يَتْرُكَ للآخرين ـ للأجانب والدخلاء ـ العمل في المهن . أمّا العمل في أرضه ، فالعبيد هم الذين يقومون به . إلاّ أنه إذا كان لهذا المثل الأعلى في التخصص الذي لا يشوبه عيب ، وفي الفصل الجذري بين ما هو سياسي وما هو إقتصادي ، أن يتفتح في الجمهورية ، فإنه يصطدم بعقبات رصينة في مدينة الاختيار الثاني ، مدينة القوانين . ذلك أن بنيتها ذاتها تتطلب أن يكون للمواطن حدّ أدنى من النشاط الاقتصادي . فالمواطن هنا يهتم بالزراعة وببيع منتجاته الزراعية . لكن هذا الأمر لا يمكن أن يحصل ، وتحت طائلة الجزاء ، إلاّ بالقدر الذي لا يضر معه هذا النوع من الاهتمامات بمهمته المدنية ، وبتربية الجسد والنفس التي تتطلبها هذه المهمة بالضرورة [1] .

الدستور المختلط

هذه المهمة المدنية يجب تحديدها بدقة ضمن إطار النظام السياسي أو الدستور(**Politeia**) المُعتمد . وهو دستور يجب أن يكون ، تماماً مثل التشريع ، ووفق روح أسطورة تيسران الملكي، في خدمة القياس العادل(La juste mesure) ـ لأن كل إفراط(démesure) يجعل ممن يرتكبه عدواً لله وللبشر .

وبما أن السلطة المطلقة ، كما جاء في السياسي ، لا يمكن إلاّ أن تتحول إلى إفراط ، وأنّ إعطاء النفوس البشرية الكثير من السلطة يؤدي ، من خلال الافراط ، لإفساد كل شيء ، كما يحصل بالنسبة للسفن عندما توضع لها أشرعة كثيرة ، وللأجسام عندما يُقدم لها الكثير من الغذاء ؛ وبما أن هذه الملاحظة المُرّة تستبعد الحكم المثالي « للكفء الوحيد » ، فإنه لا يبقى إلاّ أن نتفحص الشكلين السياسيين اللذين وُلدَت منهما ، كأُمَّيْنِ ، الأشكال الأخرى: وهما الملكية التي هي سلطة ، والديمقراطية التي هي حرية . حينئذٍ سنرى من خلال مثال إسبارطة ، المقارَن مع مثالَيْ ، بلاد الفرس وآثينا ، أن أي مدينة لن تُحكم جيداً ، إلاّ إذا شاركت بنصيب ، على الأقل ، في الشكلين ، أي أخذت من كل واحد ما لديه من أمور صالحة ؛ وقامت بعملية مزج بينهما . لقد خَصّتْ بلاد الفرس الملكية بحب فريد ومُفرط . ودفعت سلطة الفرد الواحد الى ما وراء الحدود المناسبة . وبقيامها بذلك حطمت وحدة المصالح التي يجب أن تجمع المواطنين . أمّا آثينا فقد تعلقت ،

(1) المرجع السابق ـ مقدمة عرنيه

بالعكس ، بالحرية الديمقراطية . وقد سَلّطَ مثالها الضوء ، بشكل تام ، على مضار الحرية الكاملة والمتحررة من كل سلطة . لقد بدأت فيها الفوضى في مجال الفنون : الشعر والمسرح والموسيقى ، لتمتد بعد ذلك الى كل ما تبقى ، حيث أخذ كل فرد يتخيل ، باعتداد وقح ، أنه مُؤهّـل للبتّ في كل شيء ، بالرغم من رأي « من هو افضل منه » ، وكما لو أنّـه كان يتقن كل شيء . أما حالـة إسبارطة فكانت مختلفة . فقد عرفت ، باحترامها بشكل أفضل لقاعدة هيـسيودس القديمة (القائلة بأن النصف هو ، غالباً ، أكثر من الكل) كيف تصنع مزيجاً سعيداً ، وتقوم بعملية توازن فعال بين عناصر مختلفة هي : مَلِكاها ، ومجلس شيوخها ، ومجلس قضاتها (L'éphorat) الـذي كان بمثابـة مِكْبَح (1) .

إن دستور القوانين سيكون إذن مختلطاً . وسيتألّـف من سبعة وثلاثين حارساً مُنْتَخَباً للقوانين (nomophylaques) ومجلس مكون من ثلاثمائة وستين عضـواً (بمعـدل تسـعين عضـواً لكل من الطبقات الأربع التي تدفع الضرائب والتي يتوزع عليها المواطنون) ؛ وأخيراً ، جمعية مفتوحة لكل المواطنين . وهكذا نرى أن النموذج الدستوري اليوناني قد تَبِعَ ، وبشكل خاص ، في أكثر من مجال ، النموذج الأثيني . لكنَّ حرص أفلاطون على المزج في انتخاب المجلس بين المساواة البحتة أو البسيطة أو « الحسابية » والمساواة « الهندسية » أو التناسبية (الأولى باعتبارها ديمقراطية والثانية أرستقراطية) يبعدنا كثيراً عن أثينا . خاصة وأن هذه المساواة الثانية ، برأي المؤلّف ، هي الأكثر صحة والأكثر جودة ، لأنها تعطي لكل واحد ما يتناسب مع قيمته ومؤهلاته ومستواه الأخلاقي ؛ في حين أنَّ الأولى ، ولو كان ينقصها القياس قليلاً ، يمكن أن تصبح لا مساواة تحت ستار المساواة . وإذا ما فكرنا بأن النظام يضمن الحكم للأكثر غنى (وهذا ما يساعد عليه التمييز بين الطبقات الأربع التي تدفع الضرائب) وأن المواطنين (هؤلاء الـ5040 مالك الذين نذروا أنفسهم أساساً للمهمة المدنية) يجب أن يتركوا لغير المواطنين كل عمل حرفي أو يدوي ، لعانينا من بعض الحرج في قياس حصة الديمقراطية في هذا المزيج المقترح من قبل أفلاطون . فحتى لو اعتبرنا من قبيل الديمقراطية وجود جمعية مفتوحة على الـ5040 مواطن ، ومُمسكة ضمنياً بالسيادة ، فإنه يجب الاقرار بأن دور هذه الأكثرية كان سلبياً جداً . فالمجلس هو الذي يقود المركب . والفئة المسيطرة فيه هي الاوليغارشية . وهي أوليغارشية أكثر مما هي أرستقراطية . لأن المال ، ومهما قال المؤلف في ذلك أو أراد ، هو الذي يسيطر على النظام المقترح ـ وليس الفضيلة ـ .

إن كل نظام دستوري « مختلط » مُعَرَّضٌ ، من حيث طبيعته نفسها لمجادلات حول حقيقة « قياسه العادل » . إلاّ أن من الواجب ، في كل الأحوال ، أن نعترف بأن دستور الاختيار الثاني هذا له الفضل في أنه أعطى لأفلاطون ، بسبب عمل مرحلة الكهولة غير المكتمل ، مكانة لا جدال فيها بين روّاد ما سُـمّي « بالدستورية » الحديثة .

الكلمة الأخيرة « للقوانين »

ومع ذلك ، فإنّ هناك سؤالاً يُطرح ويهيمن على كل جدل من هذا النوع . هل هذا المزيج

(1) المرجع السابق ـ الكتاب السادس ـ ص : 116-117 ولحتى ص : 133

بين كميات متفاوتة من السلطة والحرية « الديمقراطية » ، والذي أتينا على وصفه ، هو الكلمة الأخيرة « للقوانين » ؟ لا . إن هذه الكلمة الأخيرة التي تُعيدنا الى الجمهورية وتقودنا في آن واحد الى ما ورائها ، هي : التيوقراطية (Théocratie) . ففي نهاية المؤلف فقط يُرفع « الحجاب » حقيقةً ، وذلك في معرض الحديث عن « المجلس الليلي » . إلاّ أنّ الانتقال لهذا الحديث كان مُهيّأً وبديهياً منذ التفصيلات المدهشة ـ في الكتاب العاشر ـ التي تحول فيها أفلاطون من مُشرِّع الى تيولوجي(Théologien) ونبي ديني (يمكن للغته الرائعة أن تقارن بلغة أنبياء بني اسرائيل) .

إنّ الأمر يتعلق بالنسبة له ، ومن خلال وسيلة الديباجة أو المقدمة ، بتبرير القوانين التي ستضرب الالحاد في المدينة الجديدة . فهو يرى في هذا الأمر مناسبة لتعرية جذور هذا الالحاد في المدن الموجودة (ويفكر قبل كل شيء ، كما يمكن الاعتقاد ، بأثينا) . ومن هنا تشهيره الشهير الذي يدمج فيه ، بنفس الرفض وبطريقة مغرضة ولا شك ، كل أعدائه القدامى . فهو يهاجم في آن واحد الفلاسفة الماديين الأيونيين الذين يؤكدون أولوية العناصر المادية ، والسفسطائيين الذين يقولون بالتناقض بين الطبيعة والقانون : وذلك باعتبارهم جميعاً مسؤولين عن الخطأ الأساسي الذي يُبعد عن الكون كل عقل منظِّم (أي الله) لفائدة الطبيعة والصدفة . كما أنهم مسؤولون أيضاً عن النظرية امدامة التي تنكر وجود النزيه والعادل والقانون لفائدة القوة المنتصرة .

« هكذا يكتسح الالحاد شبابنا الذين تعلموا بأنه لا يوجد قط آلهة مثلما يطمح القانون لجعلهم يتصورون ذلك ؟ هكذا تَلِدُ التمردات من خلال الانقضاض باتجاه هذه الحياة المستقيمة الطبيعية ، التي تكمن ، في حقيقتها ، بالعيش من خلال السيطرة على الآخرين ، بدلاً من خدمتهم كما يريد القانون . . . . أي مذهب . . . . . وأي طاعون هذا الذي يصيب الشباب والحياة المشتركة للمدن والبيوت الخاصة كذلك ! »(1) .

إنّ على المشرِّع أن يرفع أعلى صوته ضد هذا الطاعون . إنّ عليه أنْ يؤكد بأن ما يُرفض ، كالآلهة والنزاهة والعدالة والقانون ، موجود بالطبيعة أو ـ وهذا سبب ليس أقل قوة ـ بفعل خلق العقل المنظِّم . إنّ عليه أنْ يُعلن (ضد الخطأ الأساسي) أسبقية النفس ، الأصل الأول لكل الأشياء ، ومبدأ الحركة والحياة الفردية والكونية على حد سواء . إن عليه أن ينكبّ على برهان ثلاثي : البرهان على وجود الآلهة ، والبرهان على العناية الالَهية ، والبرهان على عدم قابلية الآلهة للفساد .

وهذا هو بالفعل المضمون ، « التيوقراطي » حقيقة ، لهذه المقدمة المكونة من أربعين صفحة ، والتي تعتبر وعظاً تمهيدياً (بكل ما في الكلمة من قوة) . بعد ذلك ، لن يكون للملحدين عذر لكي لا « يكرهوا أنفسهم » ، ولكي لا يعيشوا بشكل مغاير . فإن لم يفعلوا ذلك فإنهم سيُعرِّضون أنفسهم لكل شدة القوانين ـ المبرَّرة بغزارة وبحرارة ـ وللسجن ، وحتى للموت في حال التكرار .

(1) المرجع السابق ـ الكتاب العاشر ـ ص149

إننا نأسف ، عن طواعية ، لأن أبهة وسمو الوعظ انتهيا لمثل هذا التعصب ضد العبادات الخاصة . ألا يجب أن نفكر بأنّ الاهتمام المضني بالوحدة المدنية ، القوي جداً في الجمهورية ، يتلاقى هنا مع حماس وشدة التيولوجي ؟ قد يقال (كما يلاحظ دياس بنفاذ) « بأن أفلاطون الذي تخلى بأسف عن المشاعية المثالية للنساء والأموال ، أراد أن يحقق على الأقل هذه الوحدة الجذرية من خلال المشاعية المطلقة للصلاة والايمان . وبما أن المُشرِّع ، في المدينة التي يُؤسسها ، هو في نفس الوقت ، سلطة مُعَلِّمة وسلطة إكراهية ، فإن السعي لهذه الوحدة يستلهم الروح التعسفية الأكثر صرامة »(1) .

إن هذه الروح التعسفية ، التي هي في خدمة أرثوذكسية دينية ، تتلاءم بشكل سيء مع الدستور المختلط ، حتى ولو كان متميزاً بهيمنة أوليغارشية ، ومع روح التسوية التي يتضمنها . إنها ترتاح ، بداهة ، بشكل أفضل للفلاسفة ـ الملوك في المدينة المثالية ، المزودين بسلطة قيادة عليا . ولذلك فإن ظهور الهيئة الغريبة ، المتمثلة بالمجلس الليلي ، في الصفحات الأخيرة من القوانين (وبشكل مفاجيء بالرغم من بعض الاشارات السابقة) يبقى ، إذا أُخِذ ككل ، متفقاً مع منطق المؤلف . لقد رفع المؤلف « الحجاب » الذي كان قد وضعه على نواياه العميقة (2)

إن شيئاً لا يكتمل حقيقةً ، كما يلاحظ الاثيني في « القوانين » ، إذا لم تَضمنه حماية كاملة . وبما أن من غير المعقول أن يكون التشريع في المدينة الجديدة قد « إكتمل عملياً » ، في ذهنه ، فإنه يبقى علينا إيجاد سر هذه الحماية وهذا الخلاص . وأين نبحث عن هذا السر في غير تأسيس هيئة سامية لليقظة والوحدة والتركيب تكون حقيقةً عقل المدينة ، والفكر المنسجم الذي ، بمعرفته لهدف السياسة (كل الفضيلة) ، يكون قادراً على التفكير ملياً به ، وبه وحده ، وعلى تنظيم كل ما تبقى من أمور « بشكل شامل » من خلال منع المدينة من التصرف بأسلوب مغامر ؟ . إن هذه الهيئة الآلهية أو مجلس الخلاص سينعقد بين الفجر وشروق الشمس : أي في الوقت الملائم للحكمة والمتحرر من الانشغالات . وأعضاؤه ، وعددهم مئة تقريباً ، سيكون نصفهم من الرجال المسنين ذوي التجربة الكبيرة الذين وصلوا لأعلى المراتب (وخصوصاً الكُهّان ، وعشرة حراس للقوانين يختارون من بين أكبرهم سناً ، ومدير التربية الحالي وسابقوه في هذا المنصب) . أمّا النصف الآخر فسيضم رجالاً أصغر سناً ، يبلغ كل منهم الثلاثين سنة على الأقل ، ويعتبرون برأي القدماء جديرين بعضوية هذا المجلس . ويكون هؤلاء مثقفين بدقة بقدر ما هم مُختارين بدقة : إنهم مثقفون قبل كل شيء في الأمور الدينية ، بالمعنى الذي نعرفه ، والذي يمس دور النفس الخالدة ، ودور العقل « منظم الكون » .

إن تأسيس هذا المجلس الليلي سيكون بمثابة المرساة الملقاة والقادرة على إبقاء المدينة بأسرها ثابتة . إن هذه المدينة لن ترتكز بعد الآن على قاعدة بلا قِوام . وقوانينها ستُضمن من الانتكاس . والبناء سيكتمل حقيقةً . ولكن كيف نَصِفُهُ ؟ أي لقب نعطيه لمدينة أُسنِدَت قيادتها في النهاية

(1) المرجع السابق ـ مقدمة دياس ـ ص 95

(2) باركر ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 342

« لجمعية دينية تعمل على هدي حقيقة إلهية » ؟.إذا كان هذا اللقب يتعلق بالسلطة التي تمارس الهيمنة ، فإنه يجب أن نلفظ اسم تيوقراطية(théocratie) ، أو حسب تعبير لافلاطون نفسه : سلطة الله الذي يسيطر في الحقيقة على الكائنات المالكة لعقولها (1) .

إنها « فكروقراطية » ستكتمل ، مع التقدم في السن ، وتتحول الى تيوقراطية : هل من المناسب أن نلخص بهذه الصيغة المكثفة ، وبالرغم من المرونات التي التقينا بها ، الطريق الطويل الذي قطعه أفلاطون من الجمهورية الى القوانين ؟ .

ممكن ، ولكن بشرط أن نُثني ونحكم بعدالة كاملة على اتساع وغنى وعمق النظرات التي لا سابق لها حول المدينة ، والتي قال بها أول مفكر سياسي كبير في اليونان : الأول والأكبر ، والذي لولا عمله ومساهمته لما كان بالإمكان فهم أرسطو ، تلميذه الذي أصبح فيما بعد مناقضه .

(1) « القوانين » ـ الكتاب الرابع ـ ص : 61

الفصل الثالث

السقراطيون الصغار

1 ـ اكزينوفون (XENOPHON) (426 ? -354)

يعتزم مؤلف «الذكريات» (Mémorables) وصف سقراط كما كان : رجل طيب وسعيد تماماً . رجل لم يكفّ أولئك الذين يتطلعون للفضيلة عن التأسّف عليه «لأنه كان يساعدهم أكثر من أي شخص آخر على تطبيقها» . ها هي إذن تستخرج بإيثار من تعاليم الحكيم أولوية المعرفة والكفاءة والجدارة . إن الفضيلة معرفة . معرفة المهنة التي اخترناها :

«إنّ ما أدْعوه عملاً جيداً ، إنما هو إجادة أي شيء درسناه وتمرّسنا به . وأولئك الذين يتصرفون وفق هذا المبدأ يبدون لي مُجيدين . إن أفضل الرجال وأحبهم الى الآلهة أولئك الذين يُجيدون مِهَنهم ، سواء كانوا مزارعين إذا تعلق الأمر بالزراعة ، أم أطباء إذا تعلق الأمر بالطب ، أم رجال دولة إذا تعلق الأمر بالسياسة . . . وأقول ، أنا ، إن أي رجل يترأس أي مشروع سيكون مديراً جيداً إذا عَرفَ ما يجب أن يفعله ، وكان قادراً على القيام به ، وذلك سواءً كان على رأس فرقة موسيقية أم منزلٍ أم مدينةٍ أم جيش . . . إن إدارة الشؤون الخاصة لا تختلف إلاّ من حيث العدد عن إدارة الشؤون العامة ، ففيها لا نستخدم رجالاً مختلفين . . . وأولئك الذين يعرفون استخدام الرجال يقودون بشكل جيد ، على حد سواء ، الشؤون الخاصة والشؤون العامة»(1) .

إن سقراط هو الذي يتكلم ، لكن الذي يعظ هكذا يستجيب بشكل رائع لطموحات ومزاج ومواهب أكزينوفون المختلفة . فهذا الارستقراطي الاثيني ، مالك الأراضي الزراعية وسيد المنزل ورب الأسرة المكتمل (يجب قراءة «الإقتصادي» (L'Economique) والفارس والصيّاد والعسكري الذي شارك في «حملة العشرة آلاف» وبدا فيها قائداً حربياً بارزاً (إقرأ L'Anabase)(*) يُقدِّرُ قبل

(1) اكزينوفون ـ الأعمال الكاملة ـ (ترجمة وملاحظات ب. شامبري (P. CHAMBRY) ـ باريس ـ G.F. ـ 1967) المجلد الثالث ـ ص : 354 ـ 355, 370

(*) Anabasis : الحملة أو الصعود نحو الداخل قدوماً من البحر : وفيه يسرد اكزينوفون قصة حملة كورش (Cyrus) الشاب ، بمساعدة اسبارطة والمرتزقة اليونانيين ، ضد أخيه الأكبر ارتخشتا (Artaxerxès) الثاني ، ملك الفرس الذي كان ينازعه العرش . وبعد فشل الحملة عاد اكزينوفون ، «الذي انتخب جنرالاً بشكل تلقائي، بعناء =

كل شيء صفات القيادة . لقد كان يَعْلَمُ الشروط التي تكون فيها القيادة فعّالة ، والطاعة والانضباط مُؤمَّنين . وكان يرى ، مع سقراط ، أن الملوك والحكام ليسوا أولئك الذين يحملون الصولجان ، ولا أولئك الذين اختارهم الجمهور أو عيَّنتهم القرعة ، ولا أولئك الذين اغتصبوا السلطة بالعنف أو الحيلة ، وإنما « أولئك الذين يعرفون القيادة » . وسواءً تعلق الأمر بقيادة مركب أم بزراعة حقل أم بملعب يجب على الرياضي أنْ يتمرن فيه ، أم بحكم مدينة فإن القاعدة تبقى هي نفسها : إن الاستعداد للطاعة يكون لمن هو أفضلُ عِلْماً بما يجب فِعْلُهُ (كان سقراط يلاحظ « أنَّ النساء في شغل الصوف كُنَّ يَفُقْنَ الرجال لأنهن كُنَّ يعرفن كيف يجب العمل ، بينما الرجال لا يعرفون ذلك »)[1] .

وكمعلمه ، كان أكزينوفون يعتبر أن الكفاءة والجدارة والمعرفة كانت مفقودة بفظاظة في الديمقراطية الأثينية ، وكان يرفض أن يرى في وطنه « مدرسة اليونان » . ولهذا اتجه نحو اسبارطة . ففي بداية القرن الرابع نجده يَعملُ في خدمة اسبارطة ، في حملة آسيا الصغرى مع الملك أجيسيلاس (Agésilas)[*] . وقد عبَّرت أعماله عن هذا التوق للقائد السياسي والعسكري ، المزود بكل المؤهلات ، والذي كانت الخلافات الداخلية بين المدن وصراعاتها المضنية من أجل السيطرة ، تساهم في ظهوره ونموه في بلاد اليونان ، في ذلك الحين . إن كورش الكبير(Le Grand Cyrus) ، ملك الفرس وأجيسيلاس ، اللذين شاهدهما اكزينوفون عن قرب وأعجب بهما كثيراً يقترحان رمزين للملوك الأكثر عبرة والذين يمكن أن يحلم بهما . إن شَخْصيَّتهما يقدمان النموذج الأكمل للفضيلة السقراطية (كما يراها المؤلِّف) . إنَّ تفوقهما الساطع كان المصدر الأساسي لشرعيتهما . فهو يلهم جنودهما وكل رعاياهما ، الذين لا يستطيعون أن ينتظروا منهما إلاَّ حُكْماً عادلاً ، حب شخصيَّتهما ، وطاعة أوامرهما في نفس الوقت .

إنَّ هذا « التحزُّب للملكية العسكرية » ، كما وُصِفَ ، لا يحتقر القوانين ولا يستخدم الطغيان أبداً .

إن القوانين تؤخذ طبعاً بالحسبان ، والقوانين المكتوبة تجعل الناس أفضل . إلاَّ إنه عندما يكون القائد صالحاً (انظروا كورش) فإنها تُراعى بدقة . أما عندما يكون سيئاً فإنها تُراعى برداءة . إن أجيسيلاس باعتباره الأقوى في اسبارطة كان بشكل جليّ أيضاً ، الأكثر خضوعاً للقوانين . إن من الصحيح أيضاً القول مع كورش بأن القائد الصالح هو « قانون مبصر » لأنه يكون قادراً على القيادة ، وعلى رؤية من يتمرد ـ ومعاقبته .

= شديد ، باليونانيين نحو البحر ، وكان « سكان البلاد الاصليين يناوشونهم ، والجبال والأنهار والثلج يوقفهم ، والجوع يؤلمهم » (ي. فيرنيار(Y. VERNIERES) في الموسوعة العالمية(Encyclopaedia Universalis) ـ مقالة : اكزينوفون) .

(1) المرجع السابق ـ ص369

(*) أجيسيلاس : « أمير أعرج وقصير القامة ، لكنه كان يبدو حاذقاً حتى ولو لم نقبل المديح الذي تركه عنه صديقه اكزينوفون » . (ي. بيكوينيون(Y. Béquignon) ـ موسوعة بلياد ـ التاريخ العالمي ـ المجلد الأول ـ ص 673) .

وفيما يتعلق بالطغيان . فإن اكزينوفون يتناول ثانية في كتابه هيارون(Hiéron) موضوع بؤس الطاغية (الذي عالجه أفلاطون بكثير من القوة في الجمهورية) . ومما لا شك فيه أنه استلهم من سابقه ، وأنه سيُلهِمُ ، على وجه الاحتمال ، أرسطو الذي بحث في كتابه « السياسة » عن علاج ملائم للطغيان . ذلك أن الحجة البارعة ، والمدهشة غالباً ، لهذا الحوار السقراطي بين الشاعر سيمونيدس الكيوسي(Simonide de Céos) وطاغية سيراقوزا (الذي كان يحكم في عام475 تقريباً) تكمن في أن السلطة في ذاتها لا تمنع أبداً من أن يكون الحاكم محبوباً ، وأنَّ كل شيء يكمن في تعلّم استخدامها بشكل افضل : فإذا توصل هيارون لتحويل سلطته بطريقة تجعل المدينة التي يحكمها أسعد المدن جميعاً ، فإنه سيكون سعيداً هو نفسه ، ومحبوباً لذاته من قِبَل « الشباب الجميل » ، وعزيزاً أيضاً كملك على رعاياه المتحررين من الخوف ، والمستعدين لأن يجعلوا من أجسامهم حصناً له ، ذاك هو ، كما يقول سيمونيدس ، الانتصار الأجمل والأكثر مدعاة للمجد من الفوز بالمكان الأول في سباقٍ للعربات . فهذا الفوز لن يعودَ على الطاغية إلاَّ بالحسد . في حين أنه إذا فعل ما ينصحه به الشاعر فإنه سيحصل على الخير الأجمل ، والأثمن في العالم . وسيكون « سعيداً » من غير أن يكون محسوداً »(1) .

إن أكزينوفون لم يكن ينتظر ، بلا شك ، أن يتحول هيارون ، الشخصية التي هي رمزية أكثر مما هي تاريخية ، الى ملك مثل أجيسيلاس . إنما كان يريد التدليل على أن تسمية النظام لوحدها لا تنفي إمكانية تَحَسُّنِهِ إذا كان شخص القائد قابلاً للكمال ، وقادراً على الاقتراب (ولو من بعيد) من المثال الأعلى للحكم الفردي الذي هو ليس بتقليدي ولا بأفلاطوني حقيقةً . إن هذا المثال يُعبِّر ، لدى اكزينوفون ، عن انتظار الانسان المتفوق (والذي من المفضل أن يكون قائداً عسكرياً) ستكفي مواهبه الشخصية لاعطائه الشرعية : « إنَّ الأذكى والأحذر . . . سيستولي على السلطة ، ولكن بعد قيام الملكية ، فإن من الطبيعي أن يتم اللجوء للوراثة من أجل تأمين انتقالها »(2) .

إن كل حاجة لاسطورة تيـرّان الملكي ذات الاسلوب الافلاطوني تبدو (مع خلفياتها الميتافيزيكية) غريبة عن هذه السقراطية النفعية . إلاّ أن هذا لا يعني القول بأن اكزينوفون قد قصر نظراته على الحكم الأفضل في كل مدينة على حدة . فمفهومه الخاص بالقيادة السياسية والعسكرية الواحدة ، وأسطورته حول كورش غير المؤيدة تاريخياً ، يُعبِّران عن حلمٍ بتوحيد الشعوب من خلال الغزو اليوناني لآسيا (الغزو الذي كان على الاسكندر المقدوني أن يحققه ولكن بروح مخالفة كلياً) . إن مؤلف « أجيسيلاس » يكشف عن شعوره الحماسي للوحدة الهيللينية عندما يمدح في بطله حبه العميق لليونان وحسّ الخير المشترك لها والذي يتجاوز المواجهات الدموية والعقيمة بين

---

(1) المرجع السابق ـ المجلد I ـ ص : 423

(2) أنظر ج . لوشيوني(J. LUCCIONI) ـ « الأفكار السياسية والاجتماعية لاكزينوفون

- (Les idées politiques et sociales de Xénophon)

(Xénophon et le socratisme)« باريس ـ منشورات Belles- Lettres -1947 . و« اكزينوفون والسقراطية

باريس ـ منشورات(5).P.U.F -1953

اليونانيين ، وكذلك عندما يُبرزُ كراهيته الشديدة للبرابرة ، ويقصد بهم هؤلاء الفرس الذين حاولوا في ما مضى إخضاع اليونان ، ويحاولون الآن تقسيمها ضد نفسها(1) .

هذا الخير المشترك لليونان ، الذي يبدو أن الحس والشعور به قد تَوَضَّحَ بدقة واشتدَّ في القرن الرابع (ق.م.) تسلط ، على ايزوقراط بطريقة أكثر استمراراً وإلحاحاً منه على اكزينوفون . وقد أدى هذا التسلط ، ضد إرادة ديموستين(Démosthène) وبفعل لعبة القوى المختلفة ، الى نهاية الحرية اليونانية على يد فيليب المقدوني ، والد الاسكندر .

2 ـ ايزوقراط(Isocrate) (436 -338)

« نَبِغْتُ لأعطي نصائح تمس الحرب ضد البرابرة والوفاق فيما بيننا » . . . هذه السطور من « البانجيريك »(Panégyrique) المنشور في عام380 ، سَتُرَدِّدُ صداها مباشرة ، بعد أربع وثلاثين سنة ، أي في عام346 ، سطور « فيليب » : « إني سأنصحك بأخذ المبادرة للوفاق بين اليونانيين وللصراع ضد البرابرة » . وخلال المدة الطويلة الفاصلة بين الخطابين لم يكف الانشغال بالاتحاد الهيلليني ، وبالبحث عن الاداة الفعالة لتحقيقه عن الهيمنة على فكر معلم البلاغة الشهير . فنحو عام393 ، إفتَتَحَ في أثينا مدرسة للبلاغة لاقت نجاحاً كبيراً . كما أن حياته الطويلة (توفي وهو في الثامنة والتسعين من العمر) جعلت منه معاصراً لارسطو ، بعد أن كان معاصراً لسقراط وأفلاطون .

ويروى أنه خرج ، غداة موت سقراط ، لابساً الاسود . وبالرغم من صلاته العديدة مع اكزينوفون ، فإنه لا يمكن تصنيفه بدون تحفظات رصينة في عداد السقراطيين ، حتى الصغار . ويمكن القول ، رغم كل شيء ، أن اتصاله ، وهو في سن التلمسات الفكرية ، بالحكيم ذي الأنف الافطس أثّر فيه بطريقة ما . فقد حرص على التمييز بين تعاليم مدرسته وتعاليم السفسطائيين في عصره . وضمح ليجعل منها « فلسفة » . لكنها كانت فلسفة قصيرة ، وكانت تُقدِّم الظنون والمنفعة على العلم . فلم يكن لديها ما تفعله ، وكانت تتباهى بمعرفة دقيقة للأشياء « غير النافعة » . ولم يكن أفلاطون يستطيع أن يولي تقديراً كبيراً لنموذج نصف الفيلسوف ونصف السياسي الذي كان يراه في ايزوقراط ، رئيس المدرسة الناجح ، ولا أن يعترف لتعاليمه بطابع فكري سقراطي حقيقي .

ومع ذلك فإن مؤلف الجمهورية الذي كان يجاهر بأن الحرب الحقيقية لا يمكن تصورها بين اليونانيين ، وإنما فقط بين اليونانيين والبرابرة ، « الاعداء بصفة طبيعية » ، لم يكن له ، بدون شك ، إلاّ أن يوافق على نزعة الوحدة الهيللينية المناضلة والمعادية للفرس التي كان ايزوقراط يدعو لها . أما نظرات ايزوقراط في السياسة الداخلية والتي كانت تتصل ، من جهة ثانية ، بمقدار كبير ، بوحدويته الهيللينية ومتطلباتها (وهي نظرات محافظة : ليس فيها مجاملة لسهولة وإباحية الديمقراطية الاثينية ، ومؤيدة للملكية في ذاتها ، وككل . أقل من تأييدها للملوك النماذج أو المعتبرين كذلك) فقد كان فيها أيضاً ، برأي أفلاطون ، ما يغْفِرُ ضعفها الفلسفي البديهي جداً(2) .

---

(1) اكزينوفون ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد1 ـ ص : 456

(2) أنظر : جـ . ماتيو(G. MATHIEU) ـ « الأفكار السياسية لأيزوقراط »(Les idées politiques d'Isocrate) ـ باريس ـ منشورات(Belles- Lettres) ـ 1966 ـ ص : 174 وما بعدها .

نزعة الوحدة الهيللينية(Panhellénisme)

نزعة الوحدة الهيللينية : أتى البانجيريك بعد الخطاب الاوليمبي(Discours olympique) لغور جياس (عام392) ، وخطاب ليسياس(Lysias) (عام388) حول نفس الموضوع ، بعدة سنوات . إن ايزوقراط ، بإلحاحه على العداوة الطبيعية بين اليونانيين والفرس ، وتشهيره بالضعف العام لهذا الشعب البربري الذي كانت مؤسساته تستعبده ، وأخلاقه تجعله رخواً ، كان يندد بالصراعات بين اليونانيين ، ويدعو للاسراع بتجريد حملة مشتركة على آسيا . إن فكرتيْ الحرب المشتركة ضد الفرس ، والاتحاد الدائم بين اليونانيين ، غير القابل للانفصام نتيجة المحن التي تحمّلوها مجتمعين ، كانتا مرتبطتين ببعض بشكل وثيق (1) .

ومروراً ، كان ايزوقراط يتقدم بمفهوم أصيل للنزعة الهيللينية ، يقوم على الثقافة والتربية أكثر مما يقوم على العرق : « يُسمى يونانيون أولئك الذين يشاركون في ثقافتنا أكثر من أولئك الذين لهم نفس أصلنا » . إن الفضل في مثل هذه النتيجة كان يعود للاشعاع الفكري ، الذي لا يقارن ، لأثينا : فقد أصبح تلامذة أثينا معلمي الآخرين .

إننا نلاحظ هنا كم أنّ ايزوقراط كان أثينياً . ومع ذلك فقد قيل عنه أنه كان يونانياً أكثر مما هو أثيني ، أو على الأقل « يونانياً قبل أن يكون أثينياً » . الأمر الذي يجعله في تعارض جذري مع ديموستين . والحقيقة أنّ المؤيد للوحدة الهيللينية في ذلك العصر كان يصطدم بمشكلة عملية كلياً هي مشكلة : الادارة التي ينبغي اختيارها من أجل تحقيق اتحاد اليونانيين على حساب البرابرة . وقد راح مؤلف البانجيريك ، ولو بالرغم عنه ، يتذبذب خلال أربع وثلاثين سنة قبل أن يستقر اختياره على فيليب .

في ذلك العصر (أي في عام380) ، كان الاتحاد اليوناني يفترض تقسيم الهيمنة بين الخصمين الكبيرين : أثينا واسبارطة . وقد حرص ايزوقراط ، المؤيد كلياً لوطنه ، على إثبات تفوق مؤهلات وطنه ، وضعف مؤهلات اسبارطة : وهكذا « فإن الدعوة للوفاق تترافق بدعاية لصالح الهيمنة الاثينية »(2) . والواقع أنّ أي وفاق دائم لم يَقُمْ بين اسبارطة وثيبس وأثينا ، وأن ما قام بينها إنما هو توازن غير مستقر . إن الامال التي وضعها ايزوقراط في الاتحاد الكونفدرالي الاثيني ، في عام377 ، أصيبت بالخيبة . ونظراً لعدم إمكانية الاعتماد على مدينة ، وعلى قوة الشعور الوحدوي الذي يتغذى من الخُلق التقليدي ، لم يكن أمام ايزوقراط إلا اللجوء لشخصية ما ، تقترحها الأحداث أو تفرضها من أجل تحقيق مهمة التوحيد . وهكذا راح من الآن وصاعداً ، ـ وباستثناء مرحلة توقف ما في دعايته ـ يسعى « للبحث عن قائد » . إنها علامة الأزمنة ا.زمن يريد ، مؤرخ معاصر للادب مثل البير تيبوده(Albert Thibaudet) أن يرى فيه ، وليس بدون إفراط في التعميم ، « جوقة أرواح . . . وقد تجمعت حول قاعدة تمثال تنتظر تمثال الاسكندر »(3) .

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 50

(2) المرجع السابق ـ ص : 69

(3) المرجع السابق ـ ص : 132

لقد فكر ايزوقراط في البداية بأثيني ، هو تلميذه القديم تيموتيه(Timothée) الاستراتيجي والجنرال اللامع في الاتحاد الكونفدرالي : لكن هذا فَقَدَ الحظوة . ونظراً لعدم وجود أثيني ، فإن أجنبياً ، أي ملك أجنبي مؤهل قبِلَ أن يلعب دور أغاممنون(Agamemnon) ، القائد العام القادر على قيادة اليونانيين ضد بلاد الفرس !.وهكذا استحث ايزوقراط جازون(Jason) طاغية فيريس (Phères) ، الذي يبدو أنَّ مخططاته الطموحة ـ كما تحدث عنها اكزينوفون في كتابه « الهيللينيون » (Les Helléniques) ـ تأثرت جزئياً « بالبانجيريك » . لكن جازون اغتيل في عام370 . فجاء دور طاغية سيرانوزا (دنيس القديم الذي التقاه أفلاطون في سفرته الأولى) . وقد فكّر ايزوقراط بأن يوجّه له رسالة لم يبق منها الآن إلاّ المقدمة . لكن الرسالة لم تُرسل لأن الطاغية توفي قبل أن ينتهي ايزوقراط من كتابتها . وحينئذٍ جاء دور ارخيداموس(Archidamos) ابن أجيسيلاس الذي خلف أباه كملك على اسبارطة !.وقد سعى ايزوقراط جاهداً (في عام356) لإثارة اهتمامه بمخططاته في رسالة لم يبق منها أيضاً إلاّ المقدمة . وأخيراً جاء فيليب . . . فيليب المقدوني الذي تولى السلطة منذ عام359 ، وتمكن ، خلال اثنتي عشرة سنة ، من أن يحتل ، على حساب أثينا ، مكاناً واسعاً في السياسة اليونانية . فيليب ، الذي هيأ نفسه ، بعد أن توصل لبلوغ أهدافه الاقليمية ، للمفاوضات التي إنتهت في عام346 للصلح المُسَمّى بصلح فيلوقراط(*) الذي لن يكون إلاّ هدنه . كيف يمكن لايزوقراط أن لا يرى في هذا الرجل القوي (الذي يزعم أنه ينحدر من هيراكليس(Héraclès)) . البطل المهيأ لانجاز المهام التي طالب بها « البانجيريك » ، كيف لا يرى فيه أغاممنون المنتظر بأمل ؟ .

حينذاك كتب ، معلم البلاغة الكهل ، وهو الان في سن التسعين ، كتابه « فيليب » (Philippe) الذي طلب فيه الى المقدوني أن يعتبر كل بلاد اليونان وطنه ، وأن يفرض على اليونانيين المصالحة ، وهو الذي اكتسب ثروة وقوة عاليتين جداً ، بحيث لن يقال بأن قوته كبرت ضد اليونان وإنما من أجلها .

ويلخص ايزوقراط أفكاره ككاتب أنيق العبارة ومحنّك يزن تعابيره :

« أقول إنه يجب عليك أن تكون محسنَ اليونانيين ، وملك مقدونيا ، وسيد أكبر عدد ممكن من البرابرة ؛ فإذا تصرفت هكذا ، سيكون الجميع معترفين لك بالجميل . اليونانيون للحسنات التي ستعطيها لهم . والمقدونيون إذا حكمتهم كملك وليس كطاغية ، والعروق الأخرى إذا حررتهم من السيطرة البربرية وأعطيتهم الحماية اليونانية »(1) .

وبعد ست سنوات من مرحلة سادها « العداء الخفي » في ظل صلح فيلوقراط ، إندلعت الحرب المعلنة بين أثينا وفيليب في عام340 . وسُحقت أثينا وحلفاؤها بعد سنتين ، في شيرونيه (Chéronée) ، في الأول من أيلول عام338 . وقد توفي ايزوقراط ، تقريباً ، في أواخر تشرين

(*) سياسي اثيني كان من أنصار التفاوض مع فيليب منذ عام348 .

(1) المرجع السابق ـ الفصل13 ـ ص : 152 وما بعدها .

الأول ، ولكن ليس قبل أن يوجه للمنتصر على أثينا رسالة يحضّه فيها للمرة الأخيرة على العمل لتحقيق الوحدة الهيللينية .

السياسة الداخلية

أما بالنسبة لنظراته في السياسة الداخلية ، والتي عبّر عنها سواء في الخطب(**Discours**) المؤلّفة لنيكوكليس (Nicoclès) ملك سالامين (Salamine) بقبرص ، أو في **الاريوباجيتيك (Aréopagitique)** ، فإنها : قابل ، في الحالة الأولى ، الاهتمام بتثبيت مَلَكيّة كان من شأن ضعفها أن يكون أيضاً ضعفاً للقوة اليونانية في قبرص ، وفي الحالة الثانية ، الارادة باعادة تنظيم الديمقراطية الاثينية التي أصبحت فريسة للفوضى ، وذلك بغية إعطاء مدينة أثينا القوى التي تحتاج اليها بلاد اليونان .

ولفائدة نيكوكليس ، يكتب ايزوقراط بأسلوب ممتع وبدون أن يخشى الابتذال ، في و جبات الملك (« ليس هناك التزام أكبر من التزام الرياضي بتقوية جسمه إلا التزام الملك بسوية نفسه »)(1) . كما يكتب في واجبات الرعايا في دولة مَلَكية . ويعلن أنَّ حظّهؤلاء كبير جداً بالمقارنة مع الدساتير الأخرى !.فهل نرى في أي مكان آخر (وأين ؟) الجدارة تسهر على توزيع الوظائف ؛ ودوام هذه الوظائف يضمن التجربة والكفاءة في إدارة الأعمال ؛ والخدمة النزيهة للخير العام تتغلب على المصالح الخاصة والأحساد الشخصية (وهذا دون نسيان تفوق النظام الملكي في ميدان السياسة الخارجية ، لأن القيادة فيه واحدة) ؟

إن « الخطب » المؤلّفة من أجل نيكوكليس يمكن أن يعود تاريخها لحوالي عام373-362 . أما الاريوباجيتيك الذي ينبغي أن يُؤخذ أكثر بكثير على محمل الجد ، فتعود لنحو عام355 . وهو يدين بعنوانه للدور الكبير الذي يوليه المؤلف للاريوباج(L'Aréopage) ، المحكمة الارستقراطية القديمة التي كانت تجتمع على تلة اريس(Arès) والتي حرمها اصلاح افيالت(Ephialte) ، رئيس الحزب الديمقراطي ، في عام462 ، من سلطاتها الدستورية والسياسية . والمقصود ، بالنسبة لايزوقراط ، هو العودة (الضرورية بسبب فساد المؤسسات والحكم السيء « لدستور أجداد » سولون وكليستين . لقد أنكر ايزوقراط أن يكون من أنصار الاوليغارشية أو الطغيان ، وعدواً للديمقراطية ؛ فهو يعرف ما أنجزته هذه الأخيرة من جميل ونبيل ؛ إلاّ أن ما يبحث عنه ، كما قال ، إنما هو دستور « عادل ويضمن النظام » . لكنَّ العدالة ، حسب رأيه ، (وهو الذي يفكر مثل أفلاطون في القوانين ، ومثل أرسطو فيما بعد) لا تكمن في المساواة البسيطة التي تعطي نفس الشيء للاخيار والاشرار ، وإنما ، والأجداد كانوا يعلمون ذلك ، في إعطاء كل واحد أمجاداً وأعباءً حسب ما يستحق . فَلْيُعَدْ لمحكمة الاريوباج حق عام في مراقبة التربية والأخلاق العامة ، ولتُشْرِف على الاصلاح التدريجي للديمقراطية المنحرفة . الاصلاح الذي سيُعيد النظام الى حقيقته السابقة ، الحقيقة التي كان سولون « أفضل صديق للشعب » قد حَدَّدَ قوانينها : وحينذاك ستستعيد المدينة نَفَسَها ودستورها .

---

(1) أنظر : « الخطب »(Discours) ـ المجلد2 ـ ص100

لأن نَفَسَ المدينة ـ كما يؤكد المؤلف في مقطع أصبح كلاسيكياً ـ « ليس شيئاً آخر عبر الدستور ، الذي له نَفَسٌ سلطة الفكر في الجسد : فهو الذي يتداول في كل شيء ، والذي يحفظ النجاحات ويسعى لتجنب التعاسات ؛ وهو الذي يجب أن يستخدم كنموذج للقوانين والخطباء والأفراد العاديين . وستحصل كل مدينة بالضرورة على نتائج متفقة مع الدستور الذي لديها : إلاّ أنّ دستورنا فاسد ونحن لا نهتم به ولا نفكر في إصلاحه »(1) .

لكن الحنين لدستور الأجداد ، المصبوغ بألوان عجيبة ، قلما كان يستجيب للمشاكل ، الداخلية والخارجية ، لمدن القرن الرابع . فهذه المشاكل كانت تضع موضع الاتهام ليس فقط الدستور ، باعتباره تجسيداً لتوازن القوى السياسية والاجتماعية ، وإنما أيضاً مفهوم الاكتفاء الذاتي (L'autarkeia) نفسه ، أو قدرة المدينة على أن تكفي نفسها بنفسها ، وتعيش باستقلال تام إزاء أي إرادة أجنبية . أمّا الحنين الآخر ، الحنين لإدارة واحدة ، مَلَكية بالمعنى الواسع للكلمة ، إدارة رجل قوي ، رجل سماوي ، قادر ، في آن واحد ، على أن يحكم جيداً في الداخل ، ويقود بانتصار باسم الوحدة الهيللينية جيشاً ـ محترفاً ـ ضد البرابرة ، فإنه لم يكن ليصل لحد جعل أي من ايزوقراط أو اكزينوفون يقبل بالتخلي بطريقة قَيِّمة وفعّالة عن مفهوم الاكتفاء الذاتي المقدس . فمهما كانت نواقص المدينة ، وانتكاسات الماضي وتهديدات المستقبل ، ومهما كان الحماس (في المجرَّد) لفكرة الوحدة الهيللينية ، فإنه يبقى أنّ ماهية هذه المدينة ، ونوعيتها ، التي هي من ماهية ونوعية خُلُقِها الخاص ، يجب أن يحافظ عليهما . وهذا ما كان ايزوقراط ينتظره من فيليب عندما كان يطلب اليه أن يكون محسن اليونانيين وليس سيدهم ـ كان هذا حسناً بالنسبة للبرابرة !ـ . من هنا يُلاحظ بعمق « أنّ لا شيء يمكنه أن يُدلّل بشكل أفضل على اضطراب الفكر السياسي الهيلليني ، المحرَج بسبب البنيات التي هو سجينها ، من مطالبته ، بشكل متناقض ، لملك أجنبي بأن يقوم في آن واحد ، بصنع الوحدة واحترام التقاليد »(2)

لقد وحدت بنيات المدينة هذه نفسها موضوعه ، في نفس الوقت ، ولكن ضمن روح مختلفة جذرياً (روح متمردة لحد الفضيحة) ، موضع التساؤل من قبل الكلبيين(Les Cyniques) والسيرينيكيين(Les Cyrénaïques) ، المصنَّفين عادة كسقراطيين صغار : إنَّ **الاكتفاء الذاتي** الوحيد الصالح بنظرهم هو **الاكتفاء الذاتي للحكيم باعتباره فرداً** .

3 ـ الكلبيون والسيرينيكيون :

يعود أصل المدرسة الكلبية لتلميذ سقراط (تلميذه المفضل حسب البعض) المُسمّى انتيستين (Antisthène) وهو ابن جارية من تراقيا ، كان يقيم في أثينا كأجنبي . أما المدرسة السيرينيكية

---

(1) المرجع السابق ـ المجلد 3 ـ ص : 66

(2) أنظر : سيرينللي(SIRINELLI) ، توشار(TOUCHARD) وغيرهم « تاريخ الأفكار السياسية » (Histoire des idées politiques) باريس ـ منشورات P.U.F -1959 ـ المجلد الأول ـ ص : 47

فستمد تسميتها من سيرين(Cyrène) ، المستعمرة اليونانية الغنية في إفريقيا ، التي أتى منها أريستيب(Aristippe) الذي تابع هو أيضاً دروس سقراط ، ولكن بحماس أقل . ونظراً لأن كلاً منهما لم يكن له روابط بالمدينة فقد أخذا من رسالة المعلم ليس المظهر المدني ، وإنما المظهر الفردي ضمنياً ، والقائل « بأن النقطة الوحيدة التي تهم الانسان هي الاستخدام الجيد للأشياء ، وبالتالي قدرة الوصول فردياً ، وفي كل الظروف ، للسعادة (أو الغبطة) التي هي الهدف الذي يتمناه الجميع »(1) . لكن السعي لهذا الهدف المشترك سيكون مختلفاً بعمق في كل من المدرستين .

كان يُعْجِبُ أنتيستين في سقراط طبيعة وطريقة حياته أكثر من تعاليمه : فهذه السيطرة على الذات (أو Egkrateia) في وجه الاغراءات الخارجية ؛ وهذا الغياب للحاجات ؛ وهذه القوة الداخلية المصمِّمة على فعل الخير ؛ كانت تُبرِزُ ، بشكل أفضل من كل الكلمات ، الاكتفاء الذاتي للفضيلة الذي كان يدعو له الحكيم غير القابل للتقليد . فمن أجل الوصول للسعادة لم يكن أنتيستين يطلب « إلاّ قوة سقراط » . إن المعاناة والاجهاد والعناء تشكل أجزاءً من هذا الاسلوب في الحياة . لقد كان أنتستين يستبعد أخلاق اللذة لدى السيرينيكيين لحد أنه نُسب اليه قوله : « إني سأضرب أفروديت(Aphrodite) حتى الموت إذا توصلت للإمساك بها » .

إن صلة أنتيستين بديوجين(Diogene) (الذي أتى من سينوب(Sinope) الواقعة على ساحل البحر الأسود) هي صلة معلم بتلميذ . فقد كان ديوجين يقول أنه تعلم من ابن الجارية التراقية أنه يملك شيئاً واحداً جيداً في ذاته : هو الاستعمال الحر لأفكاره الخاصة . ومع ديوجين فقط ظهر تعبير كلي(Cynique) ، أي ذاك الذي يعيش « مثل كلب »(*) . لقد جعل تلميذ أنتيستين (ولنقل بوقاحة) من هذه الشتيمة ، التي كان معلمه حانقاً عليها بالتأكيد ، مجداً . فمعه وُحدت المدرسة الكلبية حقيقةً . وكان وجودها الكامل يتضمن ، بشكل لا ينفصل ، حقيقة وأسطورة .

سقراط « أصبح مجنوناً » : هكذا وصف هذا الشخص الشاذ الذي كان يبالغ في تجسيد طرق حياة الحكيم الحافي القدمين ، الذي كان يعيش في برميل ويتباهى بشكل عدواني بعدم وجود

---

(1) أنظر . جـ تينكيدس(G. TENEKIDES) : « الأغادية اليونانية من القرن الخامس الى القرن الثالث قبل عصرنا »

(Le fédéralisme grec du V° au III° siècle avant notre ere)

ـ و « الأغادية »(Le federalisme) ـ باريس ـ P.U.F.-1956 . وه المفهوم الحقوقي للاستقلال والتقليد الهلليني »

(La notion juridique d'indépendance et la tradition héllenique)

أثينا ـ - 1954 .

(*) وحسب رواية أخرى (يذكرها هـ . ويتزل(H. Wetzel) في مقال : كلبي بالموسوعة العالمية (Encyclopadia Universalis) فان اسم المدرسة اتى من أن اتباعها استمدوا من الكلب النشط الشرس . وانهم ، من جهة اخرى ، كانوا يجتمعون في مكان يقال له : to kunosargos أي « الكلب الرشيق » .

حاجات لديه ، ويدعو للعودة للطبيعة من خلال أعمال استفزازية : « لقد كان يتصرف ككلب يقف أمام حجر الزاوية ، والضاحكون كانوا بجانبه » . وإذا كان أنتيستين يوافق على خدمة الجماعة بحرية ، فإن ديوجين كان يثقل عليها بتهكماته ، ويُعلن من جهته أن ما يبحث عنه إنما هو « الإنسان الانسان الحر الذي يعيش وهو متحرر حقيقة من كل إكراه ، وعلى هواه »[1] . إنها لمهمة مقدسة ، مهمة « رسول الإله زوس » أن يَنْذُر نفسه فقط لملاحظة إعوجاجات البشر وعيوبهم وأخطائهم وأحكامهم المسبقة ، من أجل مطاردتها ، وذلك باستقلال تام عن كل ارتباط بمدينة أو وطن أو منزل ، حتى لو اقتضى منه ذلك أن يتسول بنشاط من أجل تأمين قوته . لكنَّ هذه المهمة المقدسة كانت تتجه ، حصراً ، للإصلاح الداخلي للانسان الفردي . لقد كان ديوجين ، من جهة ثانية ، يطلب ، هو أيضاً ، أن يُعَرِّضَ ، منهجياً ، جسمه وروحه للمعاناة والعناد ، ويَعرِفَ كيف يختار « الجهود المتفقة مع الطبيعة لكي يكون سعيداً » . ويبدو أن الاسطورة قد ألحّت كثيراً على الكلبية بالمعنى الفظ (الزي المبتذل ، وعدم التحفظ ، والهوس بإثارة الفضائح) الذي تبناه تلميذ أنتيستين ، الذي أصبح أكثر شهرة من معلمه ، وذلك على حساب صورة أكثر صحة عن ديوجين ، هي الصورة التي تسيطر عليها الرغبة بالبحث عن الفضيلة من خلال الممارسة الثابتة ، والتقشف الذي يتغلب على كل شيء »[2] .

إن الصورة الجذابة لكراتس الثيبي (Cratès le Thébain) تلميذ ديوجين تأتي لدعم هذا التصحيح للاسطورة . فهو يتخلى عن أمواله لكي لا يبقى عبداً لها (« أن كراتس الثيبي يعطي لكراتس الحرية ») . ويرفض كل معنى لوطنه ثيبس (« ليس لي مدينة . . . وإنما لي العالم بأسره لأعيش فيه ») . وقد أخذ هراوة وخرْجاً يحتوي على ما هو ضروري تماماً ، وانطلق ليعظ البشر (وهو يعيش من التسول ، لكنه حر) بالانجيل الكلبي : لا تنحني مطلقاً تحت نير اللذة ، لا تترك الحاجات تستعبدك مطلقاً ، لا تقاتل من أجل أموال وهمية ؛ بَجِّل الحرية وكأنها آلهة سامية . إنه مُبشر حقيقي ، أشد قوة من ديوجين (يقال لنا) ، وأكثر تواضعاً ، وميلاً لحب جاره لذاته ، إنه حقيقةً « طبيب نفوس »[3] . إن أهميته تأتي ، الى حد كبير ، من أن زينون (Zénon) مؤسس الرواقية ، سيكون تلميذاً له . إن الصلة بين الكلبية والرواقية ، إنْ لم يكن إلاّ لهذا الأمر ، تبدو لا جدال فيها ، كما هو الحال أيضاً بالنسبة لخلافاتهما التي ستندلع فيما بعد ، والتي يمكن القول من الآن أن الجانب الرئيسي منها يكمن في الطابع السلبي أساساً للمثال الكلبي .

إذ المدرسة يمكن أن يقارنوا برهبان متسولين اختاروا الفقر ليس حباً بمملكة السماء وإنما كرهاً بممالك الأرض وتسلسلاتها ومؤسساتها وشبكات مصالحها الاجتماعية والسياسية ، واتفاقاتها ، وإكراهاتها المخالفة للطبيعة - أي بكل ما يلهي عن الأمر الضروري الوحيد ويشكل عقبة في وجه التماس الفضيلة . إننا نفكر هنا بالسمطائيين الراديكاليين . لكن الكلبي كان يذهب لما

---

(1) بوهلنز - « الحرية اليونانية » . . . . المرجع السابق ذكره - ص : 92

(2) المرجع السابق - ص : 95-99

(3) ا. برجيه - « قصة الفلسفة » - (المرجع السابق ذكره) - المجلد 1 - ص : 274-275

هو أبعد بكثير . وذلك بالقدر الذي كان يعتزم فيه أن يتجاهل الجماعة السياسية ، أي المدينة ، « مقر المجانين » ، وأن لا يعترف إلاّ بجماعة حكماء العالم بأسره(La Cosmopolis) التي لا تشكل إلاّ أقلية ضئيلة . هكذا سيتم إصلاح المدينة المثالية لجمهورية أفلاطون ، ولكن (كما يلاحظ أحد المعلقين) خارج كل إطار سياسي ، « فهي تقوم على أساس تضامن بين فلاسفة متشردين يعودون ، على طريقة ناسكي الهند ، للطبيعة ، ويُشَهِّرون بعبثية النشاطات العادية للبشر »(1) .

أما المدرسة السيرينيكية فإنها كانت تعتبر ، مع أريستيب ، بأن الاستخدام الجيد للاشياء والغزو الفردي للسعادة كانا يرتبطان بمغزى اللذة : اللذة المتحركة ، الخاطفة ، المنزلقة ؛ اللذة وهي « في حالة حركة » . إنَّ كل شيء يكمن في الانطباع الفوري ، لا أكثر : الانطباع بوجود حركة عذبة ، بالمقارنة مع الانطباع بوجود حركة قاسية ، هي العناء . لقد كان من الملائم التمسك بهذه البديهية البسيطة . ومع ذلك فإن فَنَّ القياس ، (Phronesis) ، أو الحكمة العملية ، كان موجوداً هنا : وكان يتطلب من المرء أن يعرف كيف يسيطر على اندفاعاته نحو اللذة لكي يتجنب « إنزعاجات أكبر » ، وأن يبقى ، حتى في المتعة ، مستقلاً إزاء الخارج وحراً داخلياً . وهذا ما كان يعنيه أريستيب بقوله عن المومس لايس(Lais) ، الجميلة جداً ، والتي كان يحضنها بذراعيه : «إني أملكها ، ولكنها لا تملكني »(2) .

إن الحكيم من هذا النموذج لم يكن بحاجة أبداً للدعم الأخلاقي لمدينة . إن الوطن بالنسبة له كان يوجد حيث يكون هو بخير ؛ أما التنظيم الاجتماعي ـ الذي لا يبالي بالخير أو بالشر ـ فلم يكن يهتم به . إن اكزينوفون يجعل أريستيب يقول (في نقاش مع سقراط) بأنه يتطلع للوجود الأسهل والأكثر متعة ، وأنه يحذر من الرغبة بقيادة الآخرين ؛ « لأن الشعب ، في النهاية ، يطمح لمعاملة حُكّامه كما أعامل أنا عبيدي » . إن هناك ، يتابع القول ، طريقاً وسطاً يحاول السير فيه ، لا يمر بالسلطة ولا بالعبودية ؛ إنه طريق الحرية ، « طريق السعادة الكبير » . وعلى اعتراض سقراط القائل : بأن كل طريق يمر بمجتمع البشر الذي يَستعبد فيه الأقوى والأشجع الآخرين ويضغطون عليهم ويجعلونهم يبكون ، يجيب أريستيب بأنه ، من أجل أن يتجنب هذه الشرور ، لن ينغلق على نفسه في مدينة ، وانه « أجنبي في كل مكان » .

إلى أي حَدٍّ يمكن أن نثق في ما ينقله هنا اكزينوفون الذي يُبرز أيضاً السقراطي أنتيستين ؟.إنَّ ت . أ . سكلير(T. A. Sinclair) يبدو متشككاً . فهو يرى أن مؤلِّف « الذكريات » يريد ، على ما يظهر ، أن يُثبت أن أريستيب ، بعكس أنتيستين ، لا يُمَثِّلُ « التقليد السقراطي في السيطرة على الذات ، وفي مقاومة الألم »(3) .

إننا نميل للتفكير بأن الموقف السيرينيكي يلتقي ، من وراء سقراط ، بموقف السفسطائيين

---

(1) ر . لابروس ـ « مقدمة للفلسفة السياسية » (المرجع السابق ذكره) ـ ص : 80

(2) بوهلنز ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 92-93

(3) أنظر : اكزينوفون ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد3 ـ ص . 317

الراديكاليين ، بشكل صحيح أكثر مما هو عليه الحال بالنسبة للموقف الكلبي . لأنه يُدخل الفردية في المدينة من باب الأنانية أكثر مما يدخلها من باب الفضيلة . لكن الموقفين الكلبي والسيرينيكي يلتقيان إزاء هذه المدينة . فكلاهما موقفا هرب ورفض . وكلاهما يقومان ، وهذا صحيح خاصة بالنسبة للمذهب الكلبي ، بتوجيه الاتهام للمدينة ولكفايتها الذاتية . وهو اتهام يتجاوز في مداه ، وفي سياق أحداث القرن الرابع النقد السفسطائي . لقد كان هذان الموقفان يستدعيان ، كرد فعل عليهما ، فلسفة لتبرير المدينة ، أتت لتبدِّل وتعدِّل ، عند الاقتضاء ، فلسفة أفلاطون . لقد كانا يستدعيان أرسطو السقراطي « الكبير » الآخر .

الفصل الرابع

أرسطو (384-322) والسياسة

« إن الطابع المميز الذي يجعل من المجتمع البشري جماعة (Xoinonia) أعلى تسلسلاً من المجتمعات الحيوانية الأخرى ، يكمن في أن الغاية الأخيرة للوجود المشترك فيه هي تكوين المدينة .

ليون روبان (Léon ROBIN)

فضّل أرسطو (Aristote) ابن الطبيب ، المولود في اسطغاريا (Stagire) بمقدونيا ، أن يَضَعَ في خدمة الفلسفة ، بمعناها الواسع ، بدلاً من الطب ، ملكاته غير العادية في التحليل والمنهجة . لقد أتى الى أثينا في عام 367 ، وعمره سبع عشرة سنة ، وأصبح شخصية لامعة جداً في أكاديمية أفلاطون التي عَلَّمَ فيها . وقد قام ببحوث عديدة وبارعة ، وجمع العديد من الوثائق . وأدى به تطوره الفكري ، الذي أتاحت مراحله الدقيقة الفرصة لظهور التخمينات الأكثر براعة ، والتي لم تَفُزْ أي منها ، مع ذلك ، بالإقناع ، للتخلص من تأثير المعلم الذي أُعجبَ به جداً وأَحَبَّه كثيراً (وقد رفض ، بشكل خاص ، نظريته الأساسية في المُثُل(*)) . وبعد عشرين سنة غادر أثينا الى أسوس (Assos) بطروادة (Troade) ، ثم الى ميتيلين (Mitylène) بليسبوس (Lesbos) ، حيث أدار مدرسة ، وعَمَّقَ البحوث في العلوم الطبيعية . وفي عام 343 إستدعاه فيليب المقدوني لعاصمته بيللا (Pella) ، ليُسند اليه مهمة تربية ابنه الاسكندر ، البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة . وعندما خلف هذا أباه في عام 335 ، عاد أرسطو إلى أثينا حيث أسس المدرسة التي نافست بشكل رصين الأكاديمية التي كان يديرها حينذاك اكزينوفون (كان أفلاطون قد توفي في عام 347) . لكن الاسكندر ، الذي أصبح يلقب بالكبير وبفاتح آسيا ، مات في عام 323 . فوجد أرسطو ، الأجنبي الذي كان يحميه أنتيباتر (Antipater) (الوصي على مقدونيا والقائد الأعلى للحاميات المقدونية في اليونان) ، نفسه في خطر في أثينا الثائرة ضد النير الأجنبي . وهكذا هرب بعد ثلاث عشرة سنة ، تميزت بانطلاقة المدرسة وإثمار تعاليم مُؤَسِّسها ، الى خلقيس (Chalcis) بجزيرة أيوبيا (Eubée) حيث توفي وهو مريض في عام 322 ، وكان عمره إثنتين وستين سنة(1) .

(*) من هنا المزحة التي نسبت الى افلاطون والتي تقول فيها : « إنَّ أرسطو رفسنا كما يرفس المهر امه » .

(1) حول سيرة حياة أرسطو إقرأ :

ترك أرسطو أعمالاً ضخمة ، موسوعية . لكن الأجزاء التي نشرها منها ، والمُسَمَّاة « بالعلنية » فُقِدَت ، بينما الأجزاء المحفوظة المُسمَّاة « بالخاصة » ، والمعدة للاستخدام المدرسي ، كالسياسة (La Politique) التي تضم ثمانية كتب ولم تُنجز ، فيتجلى فيها كل نقص مذكرات الدروس المهيأة للتعليم الشفهي . فقد كانت مذكرات غير مكتمله أحياناً ، ومنقحة أحياناً ، ومُرتَّبة من قِبَل معلمين توالوا بعد المعلم نفسه ، وتضمنت تكرارات وتناقضات و« مقاطع مفككة ، وتشوش في معالجة نفس السؤ ال ، ووعود لم تُنفذ بمناقشات لاحقة (إن الوقت لم يتوفر بشكل جَلِيّ لأرسطو للقيام بعملية إعادة نظر وتنقيح نهائية) . إن ما يتجلى في هذه المذكرات (بعد إستبعاد العرض العقائدي) إنما هو فكر تعليمي متحرك يتقدم مُتلمساً ومُبْعِداً باحتراس ورطبات الحسنات والسيئات ، فكر يحتفظ لنفسه ، حسب اللحظة التي يسير بها ، بعرض هذا المظهر أو ذاك .

إن القارىء الذي سيجد أمامه المقالات المنفصلة التي يتألف منها مؤ لَّف السياسة ، والمجَمَّعة بعد فوات الأوان والمُنَسَّقة بشكل غير كافٍ ، يمكن أنْ يُصاب بالتشوش والنفور ، بعد اللذة الكبيرة التي وجدها في قراءة محاورة أفلاطون . إن ترتيب الكتب وكذلك تاريخها شكّلا موضوعاً لمناقشات حادة . إلاّ إن الحكمة تقضي بالتمسك بالترتيب التقليدي . أما بالنسبة للتاريخ فهناك أمر وحيد مؤ كد على ما يبدو ، وهو أن « كتابة » السياسة « إمتدت على مرحلة طويلة من النشاط الفلسفي لأرسطو ، منذ الاقامة في أسوس وحتى نهاية تعليمه في المدرسة »[1] .

ماذا كان يريد أرسطو أن يعلمه من خلال هذه الكتب الثمانية الوعرة والمزدحمة بالأفكار والملاحظات والوقائع ؟. لاشيء أقل مما كان يُشكل في نظره أول العلوم ، العلم الذي يعطي نظرة متكاملة عن الكون والأكثر جودة في ميدان السلوك البشري ، العلم الذي يُنظِّم ويُنسِّق « مختلف أجزاء البناء »[2] . وعلى خلاف أفلاطون ، ومرة أخرى ضده ، ولكن دون أن يتمكن من إنكار دَيْنِهِ الأصلي والكبير تجاه المعلم الذي لا يقارن ، إنكب أرسطو على دراسة المدينة التي كانت أمراضها قد ازدادت خطورة بشكل خاص بعد الجمهورية (وأكثر أيضاً بعد القوانين) . ولقد بَرَّرَ هذه المدينة وقَوَّاها من خلال جعل نظريته في الجماعة السياسية ، التي أصبحت تقليدية ، منذ ذلك الحين مرتكزاً

= ـ ر. ويل (R. WEIL) ـ « سياسة أرسطو » (Politique d'Aristote) باريس ـ منشورات Colin ـ مجموعة U ـ 1966

ـ ل. روبان (L. ROBIN) ـ « أرسطو » ـ باريس ـ P.U.F. ـ 1944 (إن العبارة المذكورة في صدر هذا الفصل مأخوذة من الصفحة 273 من هذا الكتاب) .

ـ و. د. روس (W.D. ROSS) ـ أرسطو ـ لندن ـ 1923 .

(1) أنظر ترجمة ومقدمة جـ . اوبونيه (J. Aubonnet) لكتاب « السياسة » ـ باريس ـ منشورات Belles- Lettres 1960-

ـ وترجمة ومقدمة جـ تريكو (J. Tricot) لنفس الكتاب ـ باريس ـ منشورات (VRIN) ـ 1970

ـ وتقديم مارسيل بريلو (M. PRELOT) « لسياسة أرسطو » ـ باريس ـ منشورات P.U.F. 1950-

(2) « علم الأخلاق في نيكوماك » ـ ترجمة ومقدمة وحواشي جـ. تريكو (J. TRICOT) ـ باريس ـ منشورات VRIN 1967-11 ص 34

لها . كما وضع عدداً من المثل العليا المتصلة بالوجود المدني ، والتي ينبغي حتماً السعي اليها ، باعتبارها تشكل الأسس الأخلاقية والسياسية للمدينة ـ الدولة . وإذا كان الوصف غير المكتمل للمدينة المثالية في الكتابين السابع والثامن ، يعطي انطباعاً عن مؤلف كان نسبياً يجد صعوبة في هذا النوع من التأملات العزيزة على أفلاطون ، فإن مسألة تصنيف الدساتير أو النظم السياسية ، المعروفة جيداً ، ستسمح ، بالمقابل ، لأرسطو بالقيام بعملية انزلاق ، حاسم بالنسبة لعلم السياسة ، من المثل الأعلى الواقع . واقع المدن الموجودة ودساتيرها التجريبية ؛ وفئاتها الاجتماعية المتجابهة ؛ والتعقيد اللامحدود في سير أجهزتها الداخلية ؛ وثوراتها الديمقراطية أو الأوليغارشية ، وكل انقلاباتها وتَغَيُّراتها المضرة التي تدخل في اختصاص فن علاج ينبغي إيجاده . حينذاك تحرر مؤلف السياسة ، الذي آل الى نفسه تماماً ، من كل مثالية أفلاطونية وصار بإمكانه أن يضع في خدمة مزاجه الخاص ، الواقعي والملموس ، مواهبه الاستثنائية كمراقب ومحقق علمي حقيقة ، مُطَّلِع على الظواهر الاجتماعية والاقتصادية وعلى لعبة القوى السياسية ، ومُزَوَّد بقوة نادرة في المنهجة المنطقية ـ وكل هذا من أجل أن يصل (خارج الطموح المتجاوز للمدينة المثالية) ليمدح ، ضمن منظور الوسط ، نموذجاً من الدساتير يُعتبر ، عموماً ، الأكثر قابلية للتطبيق . دستور مستحب ، وهو الأفضل ، ضمن الظروف الرديئة للواقع .

1 ـ نظرية الجماعة السياسية

يَرُدُّ أرسطو على الكلبيين والسيرينيكيين وكذلك على السفسطائيين الراديكاليين وكل المنكرين للروح المدنية : لا ، إن الجماعة السياسية (Le communauté politique) أو المدينة ليست ثمرة الحيلة ونتاج الاتفاق الاعتباطي . إنها التتويج الطبيعي والضروري لنمو تدريجي ، تعتبر كل مرحلة من مراحله بحد ذاتها طبيعية وضرورية . فبعد الأسرة ، الجماعة الأولى التي كونتها الطبيعة من أجل إشباع الحاجات اليومية ، ظهرت القرية ، الجماعة المشَكَّلة من عدة أُسَرٍ بغية إشباع حاجات لم تَعُد تعتبر يومية بصفة بحتة . وأخيراً ظهرت الجماعة المشَكَّلَة من عدة قرى ، وهي المدينة . إنها الوحيدة التي تمتلك L'autarkeia أي القدرة على كفاية ذاتها ، أي الاستقلال الاقتصادي . فالمدينة هي المجتمع الكامل ، وهي الوحيدة التي يمكن أن تكون كذلك !.إن المدينة « واقع طبيعي » تماماً مثل الجماعات السابقة التي تَضُمُّها ، والتي ترفعها لمستواها الأعلى ، والتي تغير وجهها بشكل ما ، وتعتبر السبب النهائي لها ، وذلك

> « لأن المدينة هي غاية هذه الجماعات . وطبيعة أي شيء هي غايته . لأننا نقول ، عندما يبلغ أي شيء نموه الكامل ، أنَّ في هذا طبيعة الشيء ، وهذا سواء بالنسبة لانسان أم لحصان أم لأسرة . وعلاوة على ذلك فإن السبب النهائي وغاية الشيء هو خيره الأفضل ؛ والكفاية التامة هي في آن واحد غايةٌ وخيرٌ في منتهى الجودة »(1) .

وحسب الفلسفة الغائية(«téléologique») للمؤلف ، فإنَّ « الكل » المدني ، إذن ، ليس

(1) « السياسة » ـ ترجمة تريكو ـ I-2 ـ ص 27-28

فقط شيئاً ما أكثر من مجموع مكوناته ، وإنما هو سابق عليها ؛ لأنها تجد فيه ، في ختام نموها ، غايتها (وإذن طبيعتها) . وكما أن شجرة البلوط سابقة على حبة البلوط (التي تكمن غايتها وطبيعتها في أن تنمو وتصبح شجرة بلوط) فإن المدينة سابقة على أجزائها : من أفراد وأسر وقرى .

ففيها يجد الأفراد ، الذين تغيرت هيآتهم هم أيضاً ، ملكات جديدة ، حياة جديدة وبنفس الوقت هوية جديدة : هويتهم كمواطنين (Polites) ، أعضاء في المدينة . إن هذا الانتماء هو الغاية الطبيعية للنمو الفردي . إنه يعطي الانسان معناه الحقيقي ، ويسمح له بتحقيق طبيعته الحقيقية . لأن الانسان ، من حيث ماهيته ، كائنٌ خُلِقَ لكي لا يعيش بشكل كامل ، ولا يتفتح بشكل كامل ، إلاّ في المدينة : إنه حيوان سياسي (Zoon politicon) (حسب الترجمة المؤسفة المكرّسة) . ويمكن القول ، إذا أخذنا ثانية الصورة السابقة ، أن قيام الكائن البشري بتنمية أعلى إمكانياته في المدن لا يعتبر أمراً طبيعياً ، بأقل مما يحق فيه لحبة البلوط أن تُنمّي نفسها وتصبح شجرة بلوط .

« هذه الاعتبارات تبين إذن أن المدينة تدخل في عِداد الوقائع التي توجد بشكل طبيعي ، وأن الانسان بحكم الطبيعة حيوان سياسي ؛ وأن الانسان الذي يعيش بشكل طبيعي ، وليس نتيجة لظروف ما خارج المدينة ، هو إمّا كائن مُنحط أو فوق مستوى البشر . . . . إنه إمّا وحش وإمّا إله . . . . . . إنَّ من البديهي أن يكون الانسان حيواناً سياسياً على درجة أعلى من نحلة ما أو من أي حيوان آخر يعيش في قطيع : والانسان وحده ، من بين كل الحيوانات ، يمتلك الكلام »(1) .

إن هذه الطبيعة البشرية التي تعبر عن نفسها بشكل كامل في المدينة هي طبيعة أخلاقية . فإذا كان الانسان هو الوحيد الذي يمتلك الكلام ، فإنه أيضاً ، بالنسبة للحيوانات الأخرى ، الوحيد الذي لديه الشعور بالخير والشر ، الشعور بالعدل والظلم ، وبالمفاهيم الأخلاقية الأخرى . ومن مثل هذه المشاعر الموضوعة في إطار مشترك انبثقت المدينة ، بعد الأسرة . لهذا فإنها لايمكن أن تكون مجرد تحالف هجومي أو دفاعي بين الأفراد ، أي مجرد وعد فيما بينهم بتبادل الخدمات . إنها لاتُختصر في جماعة مكانية يتشارك فيها الناس بهدف تأمين وجودهم المادي . إنها ، من حيث ماهيتها ، تجمُّعٌ من أجل عيش جيد ؛ من أجل العيش بصفة مشتركة بأفضل طريقة ممكنة أخلاقياً ومادياً ؛ من أجل تحقيق السعادة والفضيلة في حياة كاملة ومستقلة . لمجموع المشاركين ولكل واحد منهم بشكل خاص . إن المؤلف يضع كمبدأ أن « الجماعة السياسية توجد بهدف إنجاز الخير ، وليس فقط بهدف الحياة في مجتمع »(2) .

إن هذا يعني القول بأن السياسة وعلم الأخلاق لايشكلان مبدئياً في نظره ، وكما هو الحال بالنسبة لأفلاطون ، علمين منفصلين . فإذا كان الخير الأعظم للمدينة والخير الأعظم للفرد يشكلان ، لسبب منهجي ، موضوعاً لدراسات منفصلة ، فإنهما ليسا أقل تضامناً مع بعض بشكل

---

(1) المرجع السابق = ص 28-29

(2) السياسة - III-9 - ص 210

حيم . إن المدينة جهاز ، لكنها جهاز أخلاقي . ولهذا فإنه مزود بضمير . إن ضميره وأخلاقياته لا يمكن أن توجد إلا لدى أعضائه ، الذين تتطابق غاياتهم مع غايته . ففيهم تجرِّب المدينة هذه المشاعر أو تلك ، فتُوافق عليها أو ترفضها . إن السياسة علم أخلاق عانية ، أخلاق سيدة . إن « علم الأخلاق في نيكوماك » (L'Ethique à Nicomaque) ، وهو بحثٌ في الأخلاق موازٍ للبحث في السياسة (و« البحثان - كما يلاحظ ا. بلركر (E. Barker) - لا يشكلان بمعنى ما إلا بحثاً واحداً موضوعه علم السياسة ، بالمعنى الأرفع للكلمة ») يعتبر أن تدبير وحفظ خير المدينة هو أمر سام بحد ذاته . فإذا كان الخير محبوباً حتى عندما يكون موضوعه فرد واحد ، فإنه يكون أكثر جمالاً وألوهية عندما يكون موضوعه المدينة (1) .

ويطرح أرسطو ، في تأملات تمهيدية لبحثٍ حول الدستور المثالي ، سؤالين مرتبطين بشكل وثيق بهذه الصلة بين السياسة وعلم الأخلاق . الأول يتصل بطريقة الحياة المرغوب بها أكثر بالنسبة للفرد ، والثاني بالغاية العليا لنشاط الدولة .

هل يجب على الفرد أن يفضل حياة المواطن ، حياة العمل أو الحياة العملية التي تلتمس الحكمة العملية ، Phronesis أم الحياة التأملية ، المتحررة من الإكراهات الخارجية ، والوحيدة التي تعتبر في نظر البعض ، حياة فلسفية لأنها تلتمس الحكمة النظرية ، Sophia ؟ . إن أرسطو يؤكد في « علم الأخلاق » سمو الحكمة النظرية التي تمثل الجزء الأفضل من العقل والتي تعتبر علماً يتناول الوقائع الأعلى - ومن هنا ينجم تفوق الحياة التأملية ، وهي حياة تعتبر ، في نظر العقل ، إلهية بالمقارنة مع الحياة البشرية : إنَّ على الفرد أنْ يفعل كل شيء لكي يعيش « وفق الجزء الأكثر نبلاً الموجود فيه » (2) . إن الدستور المثالي هو إذن الدستور الذي يُؤَمّن للمواطن طريقة الحياة هذه المرغوب بها أكثر .

إن النبرة الأفلاطونية لهذه التأملات واضحة . إلاّ أنه لا يكفي (كما كشف عن ذلك معلق حاد) أن يكون للمتأمِّل مكان في المدينة المثالية ، لكي يكون المخطط الأفلاطوني محترماً في روحه . إن المسافة التي يضعها أرسطو بين العمل والتأمل تزيل في الحقيقة أفلاطونية « الجمهورية » من خلال « إنقاذ المظاهر » . فالفيلسوف ليس إلاحلية المدينة الارسطوطاليسية ، التي تعتبر الحكمة النظرية ضرورية لها بصفة مطلقة ؛ في حين أنّه كان الأساس والرئيس المطلق (لأنه يمتلك الحكمة الأعلى) والقانون الحي للمدينة الأفلاطونية (3) .

ما هي الغاية العليا لنشاط الدولة ؟.يجيب البعض بأنها السيطرة والتوسع بواسطة الحرب واستعباد الشعوب المجاورة . أما أرسطو فيقول بخطأ مثل هذا الجواب ، وذلك باسم العدالة ، وأيضاً باسم علم سليم للسلطة :

---

(1) علم الأخلاق في نيكوماك - I - ص 35

(2) المرجع السابق : X-7 - ص 512-514

(3) لابروس - المرجع السابق ذكره - ص 64-68

« إن واجب المشرِّع الحكيم هو التأمل ملياً ، سواء تعلق الأمر بمدينة أم بأسرة شعوب أم بأي جماعة أخرى ، في كيفية تحقيق مشاركتها في حياة طيبة وفي السعادة التي بإمكانها بلوغها . . . . إن من واجبه ، في حالة ما إذا كان هناك جيران لها ، أن يرى أنواع النشاطات التي يجب القيام بها وذلك على ضوء طباعها المختلفة »[1] .

ها هو إذن المشرِّع وقد أُعيدَ للبحث عن السعادة (التي لاتنفصل عن الفضيلة) بوسائل ملائمة لعبة كهذه . إن دستور المدينة المثالية لا يقوم إلاّ بدفع المطلب الأساسي لكل جماعة سياسية جديرة بهذا الاسم ، والتي هي ، كما نعلم ، ليست مجرد تحالف ولا مجرد جماعة مكانية ، نحو كمال غريب عن الواقع .

ويميز أرسطو بعناية بين القيادة السياسية التي تُمارس على أناس أحرار ، والقيادة في النظام المنزلي ، أي التي يمارسها ، في المنزل ، الزوج على امرأته ، والأب على أولاده ، والسيد على عبيده . ويأخذ على أفلاطون أنه لم يَقُمْ في « السياسي » بهذا التمييز « كما لو أنه لم يكن هناك أي فرق بين أسرة كبيرة ومدينة صغيرة » . ويدرس أرسطو ضمن الأسرة (الجماعة الطبيعية الأولى) ، وبترف خاص من التفصيلات ، علاقات السيد بالعبد .

في العبودية

إن الاتحاد بين الذي من طبيعته أن يقود والذي من طبيعته أن ينقاد ، هو بنظره طبيعي وضروري . والذي ، بذكائه ، لديه ملكة التنبؤ يكون شرعياً قائدٌ وسيِّدَ من هو فقط قادرٌ ، بفضل قوته الجسدية المؤهَّلَة للاشغال الضخمة ، على تنفيذ أوامر الأول . إن هناك إذن ، وبعكس أقوال بعض السفسطائيين ، عبيداً بالطبيعة . ويجب التمييز جيداً بينهم وبين أولئك الذين هم في حالة عبودية نتيجة الاتفاق القائل بأن الأموال المكتسبة في الحرب هي مُلْكُ المنتصر . إن هذه العبودية الأخيرة إصطناعية وإتفاقية . وهي تستحق نقد السفسطائيين . إن أرسطو يرفضها ، لاسيما وإن بعض اليونانيين وجدوا أنفسهم مستعبدين بهذه الطريقة . إن اليونانيين مهيأون بالطبيعة للحرية ، في حين أن الأمر يختلف تماماً لدى البرابرة ، حيث لايوجد قادة طبيعيون (ولهذا تمكن أوريبيد (Euripide) من أن يكتب بأن من الطبيعي أن يقودهم اليونانيون ، وذلك ، كما يلاحظ أرسطو « لأن هناك تشابهاً طبيعياً بين البربري والعبد »)[2] .

إن هذه النظرية في العبودية ، باعتبارها خاطئة ، هي هشة . وقد شعر المؤلِّف نفسه بذلك . فهو يوافق على أن تبرير العبودية من خلال التطابق مع الطبيعة ليس له طابع مطلق . ولهذا يحصل غالباً أن يكون للعبيد أجسام رجالٍ أحرار لم تُخلق أبداً « للاشغال الضخمة ، وأن يكون لرجال أحرارٍ « نفوس العبيد » . وعليه فإذا كانت الطبيعة تميل غالباً لتحقيق أمنية النقل الوراثي للفضائل والعيوب أو النواقص ، فإنها ، مع ذلك لاتكون قادرة على هذا دائماً . وها هو أرسطو نفسه ،

---

(1) السياسة - VII -2 - ص 477-478

(2) المرجع السابق -I -2 - ص25

ويتعارض مع إحدى تعاليم « القوانين » (« كل كلام موجه لعبد يجب أن يكون أمراً مطلقاً ») يدعم القول بأن عدم الاعتراف بأي محاكيات عقلية عند العبيد إنما هو خطأ . وهو يعتبر أن ممارسة السيد المفرطة للسلطة المطلقة مُضرّةٌ به وبالعبد في آن واحد . وهذا ما يؤ دي به لتأكيد وجود شيء من وحدة المصالح و« الصداقة » بين الأول والآخر . وأخيراً ينصح أرسطو (وهو يتكلم ، حقيقةً ، عن المدينة المثالية) بالتلميح للعبيد بالحرية كتعويض لهم . الأمر الذي يفترض ، ويتناقض مع النظرية التي جاهر بها ، أن طبيعتهم لاتجعلهم غير مؤهلين للتمتع بها . والواقع أن أرسطو ، في وصيته ، نصّ على تحرير البعض من عبيده ، وعلى تحرير أبنائهم عند بلوغهم سن المراهقة إن كانوا حينذاك يستحقون الحرية .

هل هناك عدم انسجام وتناقض في كل هذا ؟.يجب القبول مع م. دفورني(M. Defourny) بأنه إذا كان أرسطو هو المدافع عن العبودية ، فإنه أيضاً المُصلح لها .

ويجب أيضاً ، بمناسبة النظرية الأرسطوطاليسية ، توضيح العلاقات بين العبودية والحرية في المدينة .

شهيرة هي هذه السطور لجان جاك روسو في « العقد الاجتماعي » :

« في اليونان ، كان الشعب يفعل بنفسه كل ما كان عليه أن يفعله . لقد كان باستمرار متجمعاً في الساحة . وكان يسكن مناخاً لطيفاً ، ولم يكن قط جشعاً ، وكان العبيد يقومون بأشغاله ، أما قضيته الكبرى فكانت حريته . . . . ماذا ! ألاتبقى الحرية إلابمساعدة العبودية ؟ ممكن . إن الحدين الأقصيين يلتقيان . وكل ما ليس قط من الطبيعة له مساوئه ، والمجتمع المدني أكثر من أي شيء آخر » .

صحيح أن الحرية الديمقراطية في أثينا (على سبيل المثال) بقيت جزئياً بمساعدة العبودية . لكن التعميم القائل بأن العبيد كانوا يقومون بأشغال الشعب ، خاطىء . لأن جماهير الفقراء الذين كانوا (في أثينا كما في أغلب الديمقراطيات) يشكلون الأكثرية لم يكن لديهم عبيد نظراً لافتقارهم للنقود اللازمة لشراء هؤلاء والعناية بهم : وكانت النساء والأطفال يقومون مقامهم . وإذا قدرنا أنّ هناك في أثينا خمسين ألف مواطن ومئة ألف عبد ، أي الضعف ، فإن من الخطأ تماماً الاعتقاد بأن كل مواطن كان مالكاً لعبدين أو حتى لعبد واحد ، وإن هذه الملكية جعلت منه « سيداً لديه أوقات مُتْسِعة من الفراغ » . لقد كان هناك العبيد الذين يشتغلون لدى الدولة ، والعبيد العمال في المصانع والمناجم ، والعبيد المنزليون في البيوت الكبيرة . إن وصف الديمقراطية اليونانية ، إستناداً للعبودية ، بأنها في الواقع أرستقراطية أو حتى أوليغارشية سيكون أيضاً ، على الصعيد الاجتماعي على الأقل ، غير صحيح . لنفكر بجمعية الشعب الأثيني كما كانت تراها عينا سقراط النافذتان ، وما كانت تضمه من إسكافيين وكبّاسين وبنّائين وباعة متجولين ومدّاحين ! إن ما هو حقيقي بشكل دقيق ، بالمقابل ، هو أنّ المواطن ، على الصعيد السياسي (حيث العبد لم يكن موجوداً إطلاقاً) « وإن كان فقيراً كان شخصاً ذا امتيازات. وأنّ المواطَنَة ، مهما كان حائزها هزيلاً ، كانت وظيفة » [1] . ولهذا فإن

---

(1) أنظر : سيرينللي ـ توشار وآخرون : المرجع السابق ذكره ـ المجلد الأول ـ ص12 . و م. دوفورني .(M. DEFOURNY) « أرسطو ، دراسات في السياسة » ـ باريس ـ منشورات(Beauchesne) 1932ـ

المدينة . كانت تبدو في الواقع لرافضين (من أمثال الكلبيين) احتكاراً لذوي الامتيازات ، وغير مضافة بالنسبة للعبيد والأجانب . وكانت الحرية المدنية المزعومة تبدو خدعة ينبغي نبذها لصالح الحرية الحقيقية ، حرية الحكيم الذي يكفي نفسه بنفسه في المدينة العالمية (Cosmopolis) الواسعة والغامضة .

2 ـ الأسس الأخلاقية والسياسية للمدينة .

إنها أوّلاً الوحدة.

إننا نعلم أي حب جنوني للوحدة المدنية كان يضني أفلاطون في زمن « الجمهورية » ، وأي حنين احتفظ به دوماً للمثل الأعلى في ذلك الحين . لكن أرسطو انتقد بشدة ، في صفحات مشهورة ، الشيوعية الافلاطونية (وقد أراد أن ينسى ، وهذا ما يجب قوله ، بأن الأمر لايتعلق ، في الحقيقة ، إلّا بنصف ـ شيوعية) . نعم إن غاية المدينة (كما نقرأ) هي بالتأكيد أن تحُوّل تعددية الأفراد والتجمعات الى وحدة ، وتجعل منهم جماعة أو مجتمعاً كاملاً . إلّاأنها لاتمتلك قط ، الطبيعة ، الوحدة المطلقة التي نسبها أفلاطون وآخرون اليها : أي مطلقة كما هي مشاعية الملكيات والنساء والأطفال . إن أفلاطون ينسى أن هناك في الانسان دافعين يسيطر عليهما الاهتمام والحب ، وهما : شعور الملكية والمحبة المقتصرة على النفس . إن كل فرد يهتم بقوة بما هو له ، وقليلاً جداً بما هو للجميع . فأيُّ تشجيع يُقَدَّم لعدم الاكتراث أكثر من التفكير بأنه سيكون هناك دائماً شخص آخر للاهتمام بكائن أو بشيء ما ! إن كل الآباء ، في نظام « الجمهورية » ، سينظرون لكل الأطفال بلا مبالاة متساوية ، ولن يكون لدى أي شخص اللذة في أنْ يُظهر نفسه كإنسان ممتع ومسعف للآخرين بفضل الأموال التي يمتلكها .

وينسى أفلاطون أيضاً ، برأي تلميذه المتمرد ، أن المدينة لاتتألف فقط من عدد كبير من الأفراد ، وإنما أيضاً من عناصر « متمايزة نوعياً » ، وأن هذا التمايز هو الذي يسمح بقيام تبادلات من كل نوع بين هذه العناصر ؛ تبادلات يتغذى بها « الكل الاجتماعي » ويتقوى . إن الخير الأكبر للمدينة ، وهذا ما لن يروق لمؤلف « الجمهورية » ، يكمن في هذا التمايز وليس قط في ما يجعلها « واحدة » بصفة مطلقة ومفرطة . إن مثل هذه الوحدة التي تلغي الاختلافات ، بدل التوفيق بينها ، تصبح ناراً مهلكة ومدمِّرة :

> « يجب بالتأكيد ، وبمعنى ما ، أن تشكل الأسرة وحدة ، والمدينة أيضاً . لكن هذه الوحدة لايجب أن تكون مطلقة . لأن هناك في السير نحو الوحدة نقطةً إذا تم عبورها فانه لن يكون هناك مدينة ، أو انه إذا تمّ تجاوزها فإنَّ المدينة ، وإن استمرت بالوجود ، ستجد نفسها على قاب قوسين أو أدنى من زوالها ، وستصبح جماعة سياسية من نوع أدنى : وهذا بالضبط كما لو اردنا أن نجعل من سيمْفونية نغماً واحداً أو ان نختصر السلم الايقاعي في حركة واحدة[1] .

(1) السياسة = II-5 ـ ص 101

لقد كان أرسطو ، الذي تزوج وكان لديه أطفال ، يؤمن بقيمة الحياة العائلية ، بعكس أفلاطون . وكان بمهاجمته ، على صعيد فلسفي أكثر ، للمفهوم الذي عرضته « الجمهورية » ، وبدحضه له بطريقة حامية (وإن لم تكن دائماً ملائمة) يعتزم أن يعارض شكل الوحدة ، التي كان يرى أنها مادية جداً ، وغير سامية بما فيه الكفاية ، بشكل أسمى : الشكل الاسمي والذي يجب ، بالنتيجة ، ان تجعله المدينة غاية لها . لقد كان أرسطو يدعو لوحدة حقيقية بدل الوحدة المزيفة . وقد رأى مصدر هذه الوحدة ، الداخلية قبل كل شيء ، في العدالة ، والصداقة ، اللتين يجب أن تسودا بين أعضاء المدينة

العدالة : ماذا تعني ؟

إن أرسطو يفهمها بشكل مغاير تماماً لأفلاطون في « الجمهورية » .

فهو يميز بين عدالة تامة وعدالة خاصة ، الأمر الذي لم يكن معلمه قد فعله .

إن العدالة التامة هي الفضيلة الكاملة أو مجموع الفضائل أو « كل الفضائل مجموعة في واحدة » ؟.ولكن شريطة أن يكون المقصود هو الفضيلة العاملة لمصلحة الغير . فالذي يمتلكها لا يَقْصِر ممارستها على شؤونه الخاصة فقط ، وإنما يشعر بأنه مُلْزَمٌ بانجاز أعمال مفيدة للآخرين : سواء كانوا حكاماً أم مجرد أعضاء في المدينة . إنها مهمة صعبة وجديرة بالاعجاب !.وكما يقول المَثَل : في **العدالة تتلخص كل فضيلة .**

إن الصلة بديهية مع المفهوم الاخلاقي للمدينة باعتبارها جماعة أخلاقية غايتها الحياة الطيبة ، والخير ، ويحكمها القانون الذي هو تعبير عن هذه الغاية : القانون الذي لايشكل إلّاشيئاً واحداً مع الالتزام الأخلاقي . القانون الذي هو القاعدة الأخلاقية للجماعة . بهذا المعنى يُسَمّى عادلاً مَنْ يخضع للقانون ، ويُعرَّفُ العدل **Dikaion** بأنه الشيء المتفق مع القانون : أي الشرعية ، أما الظلم فهو اللاشرعية .

تلك هي تعاليم « علم الأخلاق في نيكوماك » (1) .

لكنَّ كلمة : عدالة لها أيضاً معنى أضيق ، وخاص بالمدينة المنظور لها كتجمع لأناس متساوين : وهنا يتعلق الأمر بالحفاظ على مبدأ المساواة . ضمن منظور هذه العدالة الخاصة ، يُعرَّفُ العدل بأنه ما يتفق مع المساواة ، أمّا الظلم فهو اللامساواة . ونُسمّي عادلاً من لايأخذ مطلقاً إلّا حصته وذلك احتراماً منه للمساواة . وتكون القاعدة في أن يتلقى كل واحد ما يستحقه . وهذا المُستَحَقُّ له مظهران . فهو يتجلى ، من جهة أولى ، في ما يجب على الجماعة أن توزعه على كل واحد من أمجاد وثروات ومزايا مختلفة ، مقابل ما يجلبه لها من فضيلة وموارد ، كمساهمة في الهدف الأخلاقي المشترك . كما يتجلى ، من جهة ثانية ، في التقويم والتصحيح الذي يقوم به القاضي المدني أو الجنائي ، لكل إخلال بالمساواة على حساب أحد الأطراف في معاملة ما . وكذلك في تعويضه لكل

---

(1) علم الاخلاق في نيكوماك = V -3 ـ ص216 وما يليها .

ضرر لحق بفرد ما . في الحالة الأولى حيث يتعلق الأمر بالعلاقات بين الجماعة وكل عضو من أعضائها يتحدث أرسطو عن عدالة توزيعية . وفي الحالة الثانية التي تتعلق بدائرة العلاقات بين فرد وفرد ، يتحدث عن عدالة تصحيحية أو تقويمية . وهذان هما فرعا العدالة الخاصة . (وقد نُوقشت قضية معرفة ما إذا كان هناك مجال لإضافة فرع ثالث ، يُسمى بالعدالة التبادلية ، وهو الذي يتناول تبادل الخدمات ومفهوم المبادلة)«(1)» .

إن العدالة التوزيعية تهم السياسة بالمقام الأول . بمعنى أن كل شكل من أشكال الحكم يرتبط باختيار المعيار النوعي الذي سيحدد التوزيع العادل ، والذي سيقوم على هذا النوع أو ذاك من الاستحقاق .

إن الديمقراطيين يرون بأن هذا الاستحقاق يكمن في كون المرء حراً ، أما أنصار الاوليغارشية فيرونه إمّا في الثروة أو في الولادة النبيلة ، وأما المدافعون عن الإستقراطية فيرونه في الفضيلة . إنَّ ما يجب رؤيته جيداً هو أن المفهوم الحقيقي للعدل يتضمن نظاماً تناسبياً يسمح بمعاملة ما هو متساوٍ ، بشكل متساوٍ ، وما هو غير متساوٍ بشكل غير متساوٍ . لأن « العدل يكمن في شيء ما من المساواة . . . . ولكن ليس بين الجميع ، وإنما بين أولئك الذين هم متساوون » . أمّا اللامساواة ، التي تبدو لأنصار الاوليغارشية عدلاً ، فلا تكون بالفعل بين الجميع ، وإنما بين أولئك الذين هم غير متساوين » . إن من المهم أن لا ننظر فقط للأشياء التي ينبغي اقتسامها ، وإنما أن نأخذ بالحسبان أيضاً الأشخاص وما لديهم من اختلافات واستحقاقات ومساهمات غير متساوية في الهدف الأخلاقي المشترك . ويقول أرسطو أيضاً « إنه لأمر مضاد للطبيعة أن تعطى مزايا غير متساوية لمتساوين ، ومزايا غير متشابهة لمتشابهين . ولاشيء ، مما هو مضاد للطبيعة ، جيد » .

لنتعرف هنا ، بالتعارض مع المساواة البسيطة أو « الحسابية » ، على المساواة التناسبية ، أو « الهندسية » للدستور الأفلاطوني في « القوانين » (وهو تعارض سنجده ثانية فيما يتعلق بالمساواة المدنية ، كما سيراها أرسطو) .

ولكن لنحذر من الدمج بين العدالة الارسطوطاليسية ، بصفة عامة ، ونظرية العدالة في « الجمهورية » . إن الفرق في المنظور كبير بينهما بالفعل . فأفلاطون كان يشدد على واجب كل فرد ، وفقاً لقابلياته الخاصة ، تجاه المدينة الكاملة . وقد انتهى به الرأي للقول بوجود تسلسل بين الفئات الكاملة . وقد انتهى به الرأي للقول بوجود تسلسل بين الفئات الاجتماعية ، كانت فيه كل منها ترتبط بالقيام ، بشكل دقيق ، بوظيفة محددة نوعياً . وكان عليها أن تعطي المدينة ما تستحقه بدقة ، ووفقاً لما يحدده مبدأ التخصص . أما أرسطو فإنه يتصور العدالة التوزيعية ، المتميزة عن العدالة التامة أو الكلية ـ وهو تمييز لم يقم به أفلاطون ولم يكن عليه القيام به ـ باعتبارها توازناً بين الحقوق والواجبات ، وفق مبدأ المساواة بالمفهوم الذي نعرفه . إن على كل فرد أن يعطي ، لكنه يجب أيضاً أن يتلقى ما يستحقه بشكل حق أو حقوق . إن الأمر لم يعد يتعلق ، كما في « الجمهورية »

---

(1) المرجع السابق = V ـ 6 ـ ص228 .

بتسلسل طبقات ، وتسلسل واجبات في ظل الحكم المطلق لفكرة الخير(1) .

الصداقة ترافق العدالة .

هناك ، في كل جماعة ، عدالة وبنفس الوقت صداقة . إن الفضيلتين ، على ما يبدو ، تختصان بنفس المواضيع ، وتتعلقان بنفس الأشخاص . إن الفضيلة تكبر ، بالطبيعة ، مع الصداقة ، ولهذا فإن لهما نفس التوسع . إن أرسطو ، بلا شك ، يضع العدالة ، كما يفهمها في مظاهرها المختلفة ، في أساس التجمع السياسي . ولكن حيث تكون العدالة ، توجد أيضاً الصداقة (Philia) . ويذهب الفيلسوف ، في « علم الأخلاق » ، لحد القول بأن الناس إذا اتحدوا برباط الصداقة فلن يكون لديهم حاجة للعدالة ، في حين أنهم ، لو كانوا عادلين ، سيحتاجون زيادة على ذلك للصداقة . ويلح على قيمة صلة الصداقة في المدينة ، ويعلن أنها تشد اهتمام المشرّعين أكثر من العدالة نفسها ، لأن هؤلاء يسعون جاهدين لجعل الوفاق ينتصر على الخلاف : إلّا أن الوفاق يشبه ، إلى حد ما ، الصداقة . ويكرر أرسطو في « السياسة » بأن الصداقة هي « الخير الأكبر » ، لأنها تخفف للحد الأدنى بالضبط ، إحتمالات الفتن .

لقد أشار المعلقون الى أن كلمة Philia اليونانية لم تترجم إلّا بشكل ناقص جداً بكلمة amitié (صداقة) الفرنسية . ذلك إن معناها أوسع بكثير . فالمقصود بها « الصلة الانسانية بصفة عامة » ، بحيث أن كلمات : رفق ، إحسان ، حب البشر ، إنسانية ، ألفة و(بشكل أثقل ولكن ليس بدون أمانة) خيرية ، تقترح نفسها على المترجم .

إن الـ Philia ، ومهما كان التعبير المعتمد كترجمة لها ، هي احتياطي الحرارة الانسانية والوجدان والحيوية والكرم (المتجاوز للتجرد البارد والعدالة الصارمة أو الإنصاف) . فهي التي تغذّي وتنشّط المرافقة الإنسانية في داخل المدينة ، والتي تتجلى أثناء الأعياد والملذات والألعاب وكذلك أثناء المحن . إنها الشعور المُنَزّه الذي يجعل من الممكن التوفيق بين الملكية الخاصة للاموال والاستعمال المشترك لثمارها ، وفقاً للمثل القائل بأن « كل شيء مشترك » بين الأصدقاء - والذي إستخدمه مؤلّف « السياسة » لدعم أطروحته المعارضة لاطروحة أفلاطون - . إن الصداقة (Philia) هي أيضاً التي سيستعين بها أرسطو في معارضته لمشاعية الأطفال في المدينة الأفلاطونية ، حيث لن يكون باستطاعة الأب أبداً أن يقول : « يا بني » ، ولا أن يقول الإبن : « يا أبي » . وكما ستضيع « الصداقة » بين الأقارب ، ستضيع حتماً بين أعضاء الجماعة السياسية ، وذلك مثل قطرة نبيذ عذب مُزِجَتْ في كمية كبيرة من الماء ، فأصبح طعمها غير محسوس في المزيج . وهكذا فإنه « لن يكون هناك ضرورة ، في الجمهورية التي تُقدِّمُ لنا ، لأنْ يهتم الناس ببعضهم البعض ، كما يهتم الأب بأطفاله ، أو الإبن بأبيه ، أو الأخ بأخيه »(2) .

إن سيادة القانون هي المساهمة الأثمن التي قدمها أرسطو « للدستورية » في الأزمنة التالية .

---

(1) السياسة = III - 9 - ص 203 -204

(2) السياسة = II - 4 - ص 94 -95

إننا نعلم أيّ صلة حيمة تجمع بين العدالة (التامة) والقانون . القانون ، أو الشرعة الأخلاقية للجماعة السياسية ، باعتباره تعبيراً عن الأوامر الخالدة للأخلاق ! . القانون ، المعبر أيضاً عن العقل : « العقل المتحرر من الرغبة » ، والمجرد من الشهوات العمياء التي تجعل من الفرد فريسة لها وتجعله لاشخصي حقيقة » ! . القانون الذي ، باعتباره عقلاً وأخلاقاً ، هو أيضاً طبيعي ، مثلما أنّ المدينة ، الشكل الأعلى للحياة الأخلاقية ، طبيعية !.وهكذا فإن سيادة القانون ستكون في نفس الوقت سيادة للعقل والأخلاق والطبيعة .

إن القانون يكون مكتوباً ، أو غير مكتوب ، أي عرفي ، والقوانين التي تنشأ عن العرف لها برأي أرسطو سلطة أكثر ، وتتصل بمواد أكثر أهمية من القوانين المكتوبة . إلّأن المصدر الأساسي لكليهما ، بنظره ، هو المشرِّع من نمط سولون وليكيرغ (ونعلم أن هذا كان مفهوماً يونانياً على أكمل وجه) . فالدفع والشكل الأصلي يأتيان منه ، وذلك دون المساس بحق الشعب بالمصادقة ، أو بادخال تعديلات لاحقة عليها . فالمشرع ، بالخصوص ، هو الذي يتحمل عِبء زرع مضمون هذه القوانين في روح المواطنين ، من خلال التربية : « فلا فائدة ، بالفعل ، من امتلاك أفضل القوانين ، حتى المصادق عليها من طرف كل المواطنين ، إذا لم يخضع هؤلاء لعاداتٍ ولتربيةٍ داخلة في روح الدستور » (1) .

داخلة في روح الدستور . . . . لأن القوانين يجب ، بالطبع ، أن تكون متفقة مع الدستور ، في الخير كما في الشر . ففي ظل دستور سليم تكون القوانين « عادلة بالضرورة » ، وفي ظل دستور ذي شكلٍ شاذٍ ، تكون بالضرورة ظالمة . إن سيادة القانون تفترض طيبته .

لكن القانون الطيب يلْزمه بعض الوقت لكي ينغرس في الروح المدنية ، ويصبح عادة : ولهذا فإن أرسطو ، مثل أفلاطون « القوانين » ، يخشى التغيير : إن حسناته الممكنة لا يمكن أن تُعَوِّض مساوىء عدم الاستقرار .

إن المذهب الاصطناعي(l'artificialisme) الذي نادى به بعض السفسطائيين ـ من أمثال ليكوفرون تلميذ غورجياس ـ كان يعارض الطابع الطبيعي المُعلن للقانون ، والناجم عن الطابع الطبيعي للمدينة ، بالتغيرات اللانهائية للأنظمة القانونية حسب الزمان والمكان . وكان يقول بأن الطبيعة تجهل هذه التغيرات . فقوانينها ثابتة ، ولها في كل مكان نفس القوة (فالنار ، على سبيل المثال ، تحرق سواء في بلاد الفرس أم في أثينا) . إن أرسطو لم يكن بإمكانه التملص من هذه المعضلة القديمة الخاصة بالحق الطبيعي(dikaion phusicon) والحق الشرعي أو الوضعي(dikaion nomicon) .

فهو يوافق (في مقطع شهير من « علم الأخلاق ») على أن العديد من الأنظمة القانونية هي اتفاقيةٌ بصفة بحتة . فعلى سبيل المثال ، تصل فدية السجين لهذا المبلغ أو ذاك ، أو أنه يجب التضحية للآلهة بمعزة وليس بخاروفين ، وهذا ما لا فرق فيه تماماً بالأصل . لكن القاعدة تفرض

---

(1) المرجع السابق = V -9 ـ ص389

نفسها فور سَنّها . إلّاأن هذا لايعني القول (كما يوضح أرسطو) بأن السفسطائيين كان لديهم ، مع ذلك ، الحق بإنكار وجود كل حق طبيعي . فهم ينسون أن الطبيعة بحد ذاتها تعرف تغيرات في قوانينها : من ذلك أن اليد اليمنى هي بالطبيعة أعلى من اليسرى ، ومع ذلك ، فإن من الممكن دائماً « أن يعمل المرء بيسراه كما يعمل بيمناه » . إن كل الأمور البشرية ، حتى تلك التي تعود منها للطبيعة ، تخضع للتغيير . وفي عالم الآلهة فقط يمكن للثبات التام أن يوجد . إلّاأن هذا لايمنع من أن يُكْتَشَفَ الى جانب الحق القانوني والعدل القانوني ، حق طبيعي وعدل طبيعي « له في كل مكان نفس القوة ، ولايخضع لهذا الرأي أو ذاك » ؛ ويكون ثباته أكبر نسبياً . دون أن يكون مطلقاً . ويكفي أن يكون لدى المرء عيون جيدة ليتبين عنصر الحق الطبيعي الى جانب العنصر الوضعي . وذلك بالرغم من تنوع المدن الذي يؤدي لتنوع الحقوق الوضعية وتنوع تفسيرات الحق الطبيعي . ورغم أن هذا لايروق للسفسطائيين ، فإن الطبيعة والاتفاق يتعايشان ، كما هو حال القانون المكتوب والقانون العرفي ، من أجل إعطاء مفهوم سيادة القانون كل وضوحه وكل غناه(1) .

إن للمنهج المُسَمّى بالمنهج الاستقرائي(diaporématique) (من aporia التي تعني صعوبة ، أو معضلة) الذي أحبه أرسطو قاده لأن يناقش بغزارة السؤال التقليدي الخاص بمعرفة من سيكون صاحب السيادة في المدينة . وما إذا كان من الأفضل أن يكون المرء محكوماً من قبل الانسان الأفضل أو القوانين الأفضل . وقد وازن في هذا الصدد بين الحجج المؤيدة والمعارضة ، وبدا وكأنه يتردد ، وقلّب مرة بعد أخرى ، وفي كل الاتجاهات ، الصعوبات التي خلقها لنفسه . ويشوش المؤلف ، في بعض اللحظات ، طريقه كثيراً لحد أن بعض المعلقين استطاعوا القيام بمحاولة للتشكيك في حكمه النهائي لمصلحة سيادة القانون والقانون السيد ؛ القانون الذي يحكم ، وليس الانسان .

ليس الانسان . لأنَّ نَفْسَهُ ، مهما كان ، تخضع لكل حوادث الشهوات ؛ ولأنه يستسلم دائماً لإغراء أنْ يحكم لمصلحته الذاتية ، ويخرق المساواة ، والعدالة لفائدته ، ويصبح ، بكلمة واحدة ، « طاغية » . ليس الانسان ـ على الأقل في المدينة التي تتألف من أفراد متشابهين فيما بينهم ، والذين يجب ، لضرورة طبيعية ، أن يمتلكوا نفس الحقوق ، ونفس القيمة : حينذاك يكون « مضاداً للطبيعة أن يصبح إنسان واحد السيد المطلق لكل المواطنين » .

ومع ذلك فإن عمومية القانون تمنعه من أن يطال كل الحالات الخاصة . ولهذا يجب أن يكون هناك عدد من الحكام . لكن هؤلاء لن يكونوا إلّاحراساً أو خدّاماً للقوانين . إنهم لن يحكموا إلّا عندما تكون القوانين ، نتيجة لعموميتها ، عاجزة عن إعلان موقفها بدقة . أما خارج هذا الافتراض . فإن المناقشة (كما يرى مؤلف « السياسة ») تبين بوضوح أنَّ السلطة السيدة يجب أن تكمن في القوانين .

---

(1) علم الأخلاق في نيكوماك V-10 ـ ص 250-252

أنظر ـ ميشال فيلاي(Michel VILLEY) ـ « دروس تاريخ فلسفة الحق » ـ باريس ـ منشورات داللوز (Dalloz) ـ 1957 ـ ص 32-33

إن هناك مظهرين من هذه المناقشة يستحقان تحليلاً موجزاً .

الأول يكمن في الاستبعاد المتتالي للحلول المختلفة لمعضلة السلطة السيدة في المدينة . فإسناد هذه السلطة للفقراء الذين سيستخدمونها ضد أموال الأغنياء ، أو للأغلبية التي ستستخدمها ضد أموال الأقلية ، أو لطاغية يسرف في استعمال قوته ويمارس العنف ضد أعدائه ، لا يتفق والعدالة . كما أن من الظلم وضع هذه السلطة بيد أقلية من الأغنياء ، الذين سيتصرفون مثل الآخرين ، وسيقومون بنهب أموال الجمهور وسلبها . أما إذا احتكر الناس ذوو القيمة السلطة ، واستفادوا منها لإبعاد الآخرين عن الألقاب الشرفية والمهام المدنية ، فإن بقية السكان ستصاب بالاهانة ، وسيكون هذا ظلماً تحت ستار من الارستقراطية . « هل من الأفضل إذن إسناد السلطة لفرد واحد ، هو الأكثر فضيلة من بين الجميع ؟ » . إن هذا سيؤدي لتوسيع نطاق الابعاد السابق ، تحت ستار الملكية .

أما المظهر الثاني للمناقشة فيَنْصَبُّ حول السلطة المكلفة بتعويض عجز أو عدم كفاية القانون ، في حال سكوته أو غير ذلك . وقبل الوصول الى الحل (المتمثل بوجود عدد من الحكام الحراس أو خدَّام القوانين) ، يقترح أرسطو ، وفق منهجه الاستقرائي ، ويوازن بين حلين ، يقابل كل منهما أحد حدَّين متطرفين :

« هل يجب في المواضيع التي يكون فيها القانون عاجزاً عن تقرير أي شيء ، أو عن التقرير كما يجب ، أن تعود الكلمة الأخيرة لإنسان واحد ، للانسان الكامل ، أو لكل هيئة المواطنين ؟. إن المواطنين المجتمعين في جمعية هم ، في أيامنا ، بالفعل ، الذين يحكمون ويتداولون . ومواضيع قراراتهم كلها عبارة عن حالات خاصة . صحيح أنه إذا أخذنا كل عضو في الجمعية على حدة ، فإننا سنجد بأنه يتوفر ، على وجه الاحتمال ، على جدارة أقل من جدارة الانسان الكامل : لكن المدينة مؤلفة من عدد كبير من الأفراد ، والوليمة التي يجلب اليها المدعوون معهم حصتهم هي أفضل من الوليمة التي يقدمها شخص واحد . ولهذا السبب أيضاً فإن الجمهور يُعتبر ، غالباً ، قاضياً أفضل من الانسان الواحد ، مهما كان » .

ويضيف المؤلف بأن للجمهور الحاضر أيضاً ميزة كونه أقل قابلية للفساد : إن جماهير المواطنين ، التي يمكن مقارنتها بكمية كبيرة من الماء بالنسبة لكمية قليلة ، تَدَعُ نفسها تفسد بسهولة أقل من السهولة التي تفسد بها الأقلية (هذه الحجة أُخِذَ بها ثانية ، وأصبحت تقليدية ، لدعم المطالبة بالاقتراع العام والشامل في الأزمنة الحديثة) . كذلك ، فإن الفرد قابل كثيراً لأن يدع نفسه ينقاد وراء الغضب أو أي إنفعال آخر من شأنه إفساد حكمه ، في حين أن من الصعب القبول بأن « الجميع سَيَدَعُون أنفسهم في نفس الوقت ينقادون للغضب والخطأ » .

ويُتابع أرسطو المناقشة على هذا النحو ، مقترحاً أيضاً إفتراض أرستقراطية مُستخرجة من الأكثرية ، ومؤلفة من أناس « لهم نفوس فاضلة » ، ويشبهون الانسان الوحيد الكامل . . . . إلاّ أنّ

من المفضل أن لانبحث في هذه المتغيرات البارعة والرشيقة عن الفكر العميق لأرسطو . فهذا الفكر يكمن في حُكْمِهِ النهائي القائل بأن القانون هو الذي يسود ، وليس الانسان أو البشر . ومع القانون تسود الموضوعية ، التي تُعتبر العمومية شرطاً لها . ويكون كل شيء مخففاً بالاهتمام بحالات خاصة ، كما تُخفف العدالة بالانصاف(1) .

بعد قطع هذا الطريق ، يستطيع القارىء أن يلاحظ كل ما يَدين به مؤلّف « السياسة » لمؤلّف « القوانين » في هذا الميدان .

ولنلاحظ أخيراً ، أنه ، إذا ساد القانون ، فإن جزء الدستور الذي ينبثق عنه يجب أن يكون له الأولوية . وهذا ما يحدث بالفعل .

إن أرسطو يميز بين ثلاثة « أجزاء » في الدستور . ويعلن أنه عندما تكون الأجزاء في حالة جيدة ، فإن الدستور نفسه يكون بالضرورة في حالة جيدة . (ويضيف بأن الدساتير تختلف عن بعضها البعض بحسب الطريقة المختلفة التي نُظّمت فيها كل من هذه الأجزاء) . فالجزء الأول يُشَرِّع في القضايا المشتركة ، والثاني يتصل بالحكّام ، والثالث يُقيم العدالة . ونميل ، بلغة أيامنا هذه ، لترجمة هذه الأجزاء بالسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية . ويوضّح أرسطو بأن « الجزء » الأول ، وهو الجزء المُشَرِّع(délibérante) ، هو الذي « يقرر بصفة سيدة أمور الحرب والسلام ، والتحالفات وانقطاعها . . . ويسن القوانين ، ويلفظ أحكام الموت والنفي والحجز ، ويهتم باختيار الحكام وبتقديمهم لحساباتهم . إنه فعلاً (كما يؤكد المؤلف ذلك) السلطة السيدة . والعليا في الدستور » . أما « الجزء » الثاني ، فلا شيء أكثر وضوحاً من التعريف الذي يعطيه له : « إن اسم حكام يجب أن يُعطى بشكل رئيسي لكل هؤلاء الموظفين الذين أسندت لهم سلطة التشريع في مواد محددة ، وسلطة تقرير وإعطاء الأوامر . وتكتسي هذه السلطة الأخيرة أهمية خاصة ، لأن إعطاء الأوامر هو أكثر ما يميز سلطة الحاكم » .

وخصص أرسطو تفصيلات هامة « للجزء » الثالث : أي للسلطة أو العنصر القضائي . لكن لنحتفظ فقط بملاحظة حادة ، تتعلق بالقضاء ذي الطابع السياسي . إن أرسطو يجعل « تنظيمها الناقص » مسؤولاً عن الفتن والتغيرات في النظام(2) .

أما المواطنة ، التي هي الأساس الأخير الذي سننظر فيه ، فتطرح أسئلة مختلفة وحساسة : ماذا يعني تعبير مواطن ؟ من هو المواطن ، ومن يجب أن يكون ؟ أي فضيلة تُطلب من المواطن ؟ وكيف تُفهم المساواة وحرية المواطن ؟ .

إن المواطن يُعرَّف بمشاركته في الوظائف القضائية والوظائف العامة الأخرى عموماً ، ولاسيما تلك التي يمكن أن يشغَلَها دون تحديد في المدة ، مثل الانتماء لجمعية الشعب ، السلطة العليا في الديمقراطية .

---

(1) السياسة = III-15 و16 ـ ص240 -254

(2) السياسة = IV-14-15-16 ـ ص315 -336

إن هذا التعريف ينطبق ، بدقة ، وقبل كل شيء ، على المواطن في النظام الديمقراطي . إلاّأنه لايساوي شيئاً في النظم الأخرى التي لايُمثل الشعب فيها شيئاً . ولاتوجد فيها أي جمعية منتظمة تكون سيدةً في عقد دوراتها ، ولايُعرف فيها القضاة الشعبيون . لهذا فإنه يجب أن يُصحح ليتلاءم مع الدساتير الإستقراطية أو الأوليغارشية التي لديها هيئات قضائيه وتشريعية وحكومية متخصصة . حينئذٍ ، يجب القول بأن المواطن هو من يمتلك إمكانية الوصول للوظائف القضائية والتشريعية والحكومية . أما تعبير المدينة (والدولة) فيطلق على جماعة المواطنين الذين عُرِّفوا من خلال هذه الامكانية ، وهذه النزعة ، والذين ينبغي لعددهم أن يكون كافياً ليضمن للمدينة المذكورة الاستقلال التام أو الإكتفاء الذاتي .

من هو المواطن ومن يجب أن يكون ؟.إن السؤال الخاص بمعرفة من هو في الواقع يتعلق بالدستور . أو بعبارة أخرى بشكل الحكم . ولهذا فإن وجود عدة أشكال للحكم يتضمن أن يكون هناك عدة أنواع من المواطنين . بحيث أن العمال اليدويين (الأحرار بالتأكيد) من مختلف الفئات كالحرفيين والعمال والكادحين ، يتمتعون بالمواطنة في عدد من الدساتير . ولكن ليس (وهذا ما يُسرع المؤلف لتوضيحه) في الدساتير من النمط المُسمّى بالإستقراطي والتي تُعطي الألقاب الشرفية تبعاً للفضيلة : « لأن من غير الممكن أن يتفرغ المرء لتطبيق الفضيلة عندما يعيش حياة عامل أو كادح » . لهذا فإن الجواب على السؤال الخاص بمن يجب أن يكون مواطناً ، في أفضل حكم يمكن تصوره ، لايشكو من أي تردد . إن أصحاب المهن الميكانيكية ، والتجار والمزارعين يُستبعدون من المواطنة في المدينة المثالية : الفئتان الأولى والثانية لأنّ حياتهما « بلا نبالة ، ومضادة للفضيلة » ، والفئة الأخيرة لانه ليس لديها وقت الفراغ اللازم ، من أجل تنمية الفضيلة ، وممارسة النشاط السياسي [1] .

لكن ، ونظراً لأن مطلب الفضيلة هذا يُذكر دائماً ، ما هي إذن و بالضبط الفضيلة المطلوبة من المواطن والمُنتظرة منه في نشاطه ؟.هل هي نفس فضيلة رجل الخير أم لا؟ .

يجيب أرسطو ، في « علم الأخلاق » : « ليس نفس الشيء ، بدون شك ، أنْ يكون المرء رجل خير ومواطناً صالحاً في هذه المدينة أو تلك » . وفي « السياسة » (حيث يعود لهذا السؤال عدة مرات) يخصص له في الكتاب الثالث عدة صفحات من النقاش الذي يجريه وفق المنهج الاستقرائي ، والذي يتضمن نصه صعوبات عديدة تجعل من العسير جداً متابعة الفكر سيء الترتيب الوارد فيه . ويمكن تلخيص هذا الفكر ، بشكل تقريبي جداً ، بالقول بأنه ليس هناك ، « بصفة عامة » ، تماثل بين الفضيلة الكاملة لرجل الخير والفضيلة النسبية للمواطن الصالح .

(« بصفة عامة » : لأن حالة المدينة المثالية يجب أن توضع جانباً : لقد خلص أرسطو ، وهو يكتب عن نمط الحياة الذي يجب على الدستور المثالي أن يؤمّنه ، للقول : « نرى بوضوح أن الحياة الأكثر كمالاً يجب بالضرورة أن تكون هي نفسها بالنسبة لكل إنسان بشكل خاص ، وبالنسبة للدول

(1) السياسة = VII 9- ـ ص 501

والبشر مجتمعين[*] ») .

كيف تُفهم المساواة وحرية المواطن ؟ هل صحيح (حسب الملخص المدهش ل. أ. باركر) أن المساواة ، بالنسبة لمؤلف السياسة ، كانت تعني ، بشكل مناقض ، اللامساواة ، وأن الحرية تعني الطاعة والخضوع ؟.

إن نظرية العبودية تبين بما فيه الكفاية أن المساواة الطبيعية ، المساواة البشرية الشاملة ، والتي يُعتبر العبد بموجبها مساوياً للسيد ، والبربري مساوياً لليوناني ، لم تكن مطروحة على بساط البحث . إن الأمر لا يمكن أن يتعلق إلاّ بالمساواة المدنية . إلاّ أن المؤلف ينطلق ، في هذا الصدد ، من مفهوم العدالة التوزيعية في المدينة المنظور لها كتجمع بين متساوين ؛ ولكن متساوين ينبغي معاملتهم بشكل يتناسب واستحقاقاتهم . إنها مساواة ، تناسبية أو « هندسية » ، تأخذ بالحسبان الاختلافات الموجودة ، وتُبقي عليها ، إنها مساواة تعترف بالأعلى باعتباره أعلى ، وتعتزم إعطاء حصص غير متساوية لمن هم غير متساوين إجتماعياً وأخلاقياً . إن هذه المساواة المحافظة للغاية (وفقاً لعامل مسيطر في الروح الارسطوطاليسية) تتناقض بعنف مع المساواة الديمقراطية ، البسيطة ، المطلقة ، « الحسابية » ، التي تعامل كل المواطنين كوحدات متساوية بشكل دقيق ـ إن كل واحد يُعَدُّ واحداً ، ولا شيء إلاّ واحداً ـ وتسوي الأوضاع وتطارد الفروقات ، وتبدي عداءً للأغنياء ، وتعطي حصة متساوية لمن هو غير متساوٍ إجتماعياً وأخلاقياً ، أي نفس الحصة لأسوأ مواطن ولأفضل مواطن .

لا تبلغ الاوليغارشية ، التي ترتكز ظاهرياً على اللامساواة ، بالعكس ، المساواة الحقيقية ، نظراً لأنها توزع أكثر على من يساهم أكثر بالمال ، في حين أن الديمقراطية ترفض أن تأخذ بالاعتبار كل لا مساواة في المساهمة في الهدف الأخلاقي المشترك ؟.لا ، لأن المفهوم الاوليغارشي (كما يرى أرسطو) لديه عيب خطير يكمن في أنه يقيس الاستحقاق والقيمة على أساس الثروة فقط ، في حين أن التوزيع العادل يجب أن يقوم على أساس درجة مساهمة كل واحد في الفضيلة ، باعتبارها غاية المجتمع السياسي . لذلك فإنه في الارستقراطية (التي تستند للطابع الأخلاقي لكل واحد) يتواجد المفهوم الأعلى والأصح للعدالة التوزيعية ؛ وبالتالي ، للمساواة .

أما فيما يتعلق بالحرية ، فإنه يجب البدء بأن نضع جانباً حرية الولادة مقابل العبودية . وفيما بعد ، يجب إعلان أن حرية المواطن ليس لها علاقة بالقدرة على فعل كل ما يريد ، أي القدرة على العيش كما يريد ، وعلى الذهاب (كما يقول أوربيد) حيث تقوده رغبته (وهي القدرة المرفوضة بالنسبة للعبد) . إن أرسطو ، بعد أفلاطون ، يدين مثل هذا الموقف . ويؤكد مجدداً النظرية اليونانية التقليدية التي لا ترى تنافضاً بين الحرية وتدخُّل المدينة في كل أنواع الميادين . ويدعم الفكرة القائلة بأن العيش وفقاً لدستور تدير فيه الحكومة الأمور وفق المصلحة المشتركة وليس وفق

(*) السياسة : 7-4 ـ ص . 482 . ويجب أن نوضح أيضاً أن حالة الحاكم ، حتى في المدينة العادية ، تختلف عن حالة المواطن العادي ، من حيث أن الفضيلة أو الكمال ، بالنسبة له ، هي « نفس فضيلة رجل الخير » .

مصلحتها الخاصة ، وتخضع لقوانين أُعِدَّتْ بشكل نظامي ، هو في الحقيقة الحرية والخلاص بالنسبة للانسان ، وليس أبداً « عبودية » . سيقال أن الانسان ، بقيامه بذلك ، سيحني إرادته الخاصة ، بدل أن يؤكدها ، أمام شيء هو خارجي عنه . ولكن ، إذا كانت السلطة الدستورية والقانون يحوزان على موافقته الداخلية ، فإنه ، بتحديده لذاته بذاته وفق أوامرهما ، سيكون حراً . بهذا المعنى يمكن للحرية أن تُعتبر ، بالفعل ، خضوعاً(1) .

3 ـ المدينة المثالية

إن البقية الطبيعية لهذا العرض حول الأسس أو المبادىء الموجِّهة للوجود المدني ، بالنسبة لمفكر سياسي يوناني ، تكمن في وضعها موضع التطبيق في مخطط مفصل لمدينة مثالية . لقد كان على أرسطو الذي عرض ، في الكتاب الثاني من « السياسة » ، الدساتير المثالية لفالياس الشاليسدواني (Phaléas de Chalcédoine) وهيبودامُس الميليتي (Hippodamos de Milet) ، بعد نقده « لجمهورية » أفلاطون (ودون أن يوفِّر القوانين) ، أنْ يقترح دستوره المثالي .

إنَّ هذا الدستور يُشبه ، في خطوطه العريضة ، دستور القوانين . إن مدينة « الاختيار الثاني » لدى أفلاطون ، التي تعتبر تنازلاً قدمه هذا المثالي المستسلم للواقع ، تُقَدِّمُ الاطار العام لمدينة أرسطو المثالية . إنَّ التأثير الافلاطوني يُفَسِّرُ بأن الكتابين السابع والثامن (الذي لم يكتمل) من « السياسة » حُرِّرا خلال المرحلة الأولى للنشاط الفلسفي للمؤلِّف ، المسمَّاة بمرحلة أسوس ، بالرغم من أنهما يأتيان حسب الترتيب التقليدي في آخر المؤلَّف .

إن أرسطو ، على إثْرِ معلمه يُحدد للمدينة المثالية بعض الشروط المادية الخاصة بالسكان والاقليم .

أما السكان ، ويُقصد بهم هيئة المواطنين ، فيجب أن يكون عددهم كافياً من أجل أن تمتلك المدينة الاكتفاء الذاتي ، ولكن دون أن يتجاوز هذا العدد حداً معيناً ، لن يكون باستطاعة المواطنين بعده أن يتعرفوا على بعضهم البعض ولا أنْ يعرفوا من يكونوا (في مجتمع كثير العدد ، سيكون التعيين في الوظائف العامة وإدارة العدل « منحرفاً » حتماً) . إلاَّ أن أرسطو ، على خلاف أفلاطون ، لم يحدد هذا العدد . لكنه يوضح بدقة أيضاً أنه يجب أن يكون بالامكان مشاهدة السكان بسهولة « وبنظرة واحدة » .

إن هؤلاء السكان يجب أن يمتلكوا بعض السمات الطبيعية ، ولا سيما الطبيعة الخاصة بالعرق اليوناني أو بالاسرة الهيللينية الكبيرة . إن شعوب المناطق الباردة في أوروبا الشمالية شجعان ، لكنهم قليلو الذكاء وقليلو البراعة في الميدان التقني . والأمم الاسيوية الذكية والمبدِعة ليس لديها الشجاعة ، وهذا ما يحكم عليها بالعبودية . أما الهيللينيون الذين يحتلون موقعاً جغرافياً متوسطاً فإنهم أذكياء وشجعان في آن واحد . ولهذا فهم يعيشون أحراراً في ظل مؤسسات سياسية متميزة .

---

(1) أنظر « السياسة III-4 » ـ ص 178-182

ولو كان لهم أن يبلغوا الوحدة الدستورية لكانوا حتى « قادرين على حكم العالم بأسره » . وهكذا ، وبعد أنْ مَهَّدَ لما سُيسمى « بنظرية المناخات » ـ التي استلهمها مباشرة من بحثٍ ذي طابع طبي بحث لهيبوقراطس(Hippocrate) (حول الهواء والماء والمكان) ـ وقام أيضاً بإعلان إيمانه بالوحدة الهيللينية ، وهو إيمان يستحق مداه الدقيق أن يكون موضوعاً لنقاش ما ، يعود أرسطو لهيئة المواطنين ، أي لشعب مدينته المثالية ، فيقول : « نرى إذن بوضوح أنَّ الشعب المدعو لأن يدع نفسه ينقاد طائعاً للفضيلة على يد المشَرِّع ، يجب أن يكون له طبيعة ذكية ومصمِّمة في آن واحد »(1) .

إننا نعرف الأسباب التي من أجلها ينبغي أن يُستبعد الحرفيون والعمال الكادحون ، وكذلك التجار والمزارعون ، من المواطنة المثالية . فهؤلاء تنقصهم الفضيلة وأوقات الفراغ . إنَّ وقت الفراغ يرتبط بالفضيلة التي لا يمكن للسعادة أن تنفصل عنها . ويقول لنا أرسطو عن وقت الفراغ (وذلك في صدد حديثه عن التربية في المدينة المثالية) ، إنَّه أجدر بالتفضيل من الحياة النشيطة . ويُعتبر ، بشكل حقيقي ، غاية أكثر منها» . لكنه يوافق على أن العمل ووقت الفراغ كلاهما لا بد منه . ضمن هذا المنظور استُبعدت الفئات المذكورة من هيئة المواطنين ، باعتبارها لا تشكل « أجزاء » كاملة وعضوية « من الجماعة السياسية » ، وذلك بالرغم من أنها تشكل « شرطاً ضرورياً » ، لهذه الجماعة ولوجودها وازدهارها .

وأمّا بالنسبة للاقليم ، فإن أرسطو يوصي بالاقليم الذي يكفي نفسه بنفسه بشكل أفضل ، والذي يضم أرضاً خصبة بكل أنواع المنتجات ، ويتسع بحيث يمكن للسكان أن يعيشوا فيه حياة فراغ (أيضاً !) تكون في آن معاً « ليبرالية » وبدون بخل وحرمان ، و« معتدلة » وبدون إسراف من أي نوع . إن هذا الاقليم يجب أن يكون صعب الاجتياح . ولهذا فإن من المناسب أن يكون بالامكان مشاهدته بنظرة واحدة ، تماماً مثل السكان . إنَّ مركز الدولة ، أي المدينة بالمعنى الضيق للكلمة ، يجب أن يُقام في موقع ملائم بالنسبة لكل من البحر واليابسة . لقد كان أفلاطون ، والأوليغارشيون ، معادين للقرب من البحر الذي اتهموه بتسهيل قيام الحكم الديمقراطي بالمعنى الأسوأ للكلمة . أما أرسطو الذي كان يرفض كل نظرة دغمائية أو متحزبة فقد وازن بين الحسنات والسيئات ، قبل أن يخلص لتحبيذ القرب من البحر ، الذي بدت له مزاياه ذات الطابع العسكري والتجاري أكثر بداهة بكثير من المساوىء المُشَهَّرِ بها (فهذه المساوىء يمكن إما تجنبها أو التخفيف منها بطريقة كبيرة) .

بعد استبعاد الفئات المهنية المشار اليها أعلاه ، وإنزالها لمرتبة « الشرط الضروري » ، يُوَجَّه كل الاهتمام في هذا الدستور المثالي الذي ستكون المدينة في ظله « سعيدة للغاية » ، للطبقتين اللتين تشكلان ، بامتياز ، قسمي هذه المدينة . أي قسماها « الكاملان » و« العضويان » وهما : الطبقة العسكرية والطبقة المُشَرِّعة(La classe délibérante) . فبين أيديهما تتركز ، بحصص متساوية ، الملكيات غير المخصصة للاملاك العامة . لأن مما لا بد منه أن يكون لدى المواطنين موارد كبيرة . وإذا كان أرسطو قد استبعد كل شيوعية ، فإنه كان يرى أنْ يُجْعَلَ استعمال ملكية الأرض « مشتركاً

(1) انظر « السياسة VII 7 ـ ص 494

بصفة حُبِّيَّة » . كما أنه لم يقبل بأن يحرم أيُّ مواطن من وسائل البقاء . ولهذا دعا لتأسيس الولائم المشتركة .

وستركز أيضاً بين نفس الأيدي الأعباء العامة . إن أرسطو ، الذي يستبعد التخصص الوظيفي الصارم الوارد في « الجمهورية » ، ينظم التوزيع بحسب العمر . فنفس الأشخاص سيكونون مقاتلين وحكام وقضاة وحتى كهّان ، ولكن في فترات مختلفة ومتابعة من حياتهم . فالحرب للشباب الذين يمتلكون القوة الجسدية ؛ والتشريع والعدالة للأكبر سناً الذين يمتلكون التعقل (Phronesis) ؛ وخدمة الآلهة ، أي الوظائف الكهنوتية للشيوخ المنسحبين من الحياة النشيطة .

ويشير أرسطو ، بواقعية ، للميزة السياسية الكبيرة لمثل هذا النظام الذي يجرد الطبقة العسكرية من أي ميل لقلب الدستور ، « لأن أولئك الذين يملكون الأسلحة ، بشكل سيد ، هم أيضاً السادة المطلقون في الحفاظ على المؤسسات أو في قلبها » . ولهذا فإنه سيكون من قلة الحكمة التطلع لابقاء أولئك الذين لديهم الامكانية لاستعمال القوة في حالة خضوع دائم . إلاّ أنَّ كل خطر سيستبعد ، على ما يبدو ، عندما توضع الوظيفة العسكرية « ووظيفة الحكم بين نفس الأيدي ، ولكن ليس في نفس الوقت » .

هذا النظام ، أي إسم سنعطيه ؟ إن الملكية والمشاركة في السلطة والتربية (كما سنرى) ستكون بين أيدي أولئك الذين يؤلفون هيئة المواطنين الضيقة . وسيبلغ كل المواطنين نفس المستوى الاجتماعي والأخلاقي والثقافي . لهذا سنكون ميالين للحديث عن ديمقراطية « مثالية » . لكنها ستكون بالحقيقة مثالية كثيراً ، بحيث أن تعبير أرستقراطية هو الذي يفرض نفسه على الفكر .

« إن الأفضل يحكمون ، الجميع باعتبارهم الأفضل . . . إن الفضيلة هي الهدف . . . الفضيلة هي مقياس الألقاب الشرفية المعطاة للمواطنين . . . وبما أن كل الأشياء يجب أن تقدر على أساس أهدافها ، فإنه يجب أن نخلص لوصف النظام بأنه أرستقراطي . وإذا تذكرنا بأن كل واحد ، ولو على المدى البعيد ، سيشكل بالنهاية جزءاً من الحكومة ، فإن هذا لا يمنع من القول بأن السلطة ، في كل لحظة ، تعود لارستقراطية طبيعية تستند على عامل العمر والتجربة . ولهذا فإن اسم أرستقراطية سيبدو جديراً بالقبول ليس فقط بسبب هدف المدينة ، وإنما بسبب طابع الطبقة السيدة أيضاً » (1) .

إن العبء الأساسي وشبه المقدس في توفير التربية لهذا الشعب ، المؤلف من الأفضل ، والذي يجب أن يدع نفسه ينقاد طوعاً للفضيلة على يد المشرِّع ، يقع على عاتق هذا المشرِّع .

---

(1) أنظر : أ. باركر ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 422

في التربية

لقد خصصت لهذه التربية ، التي من المستبعد أن تُترَكَ للمبادرة الفردية ، تفصيلات وفيرة ومتقَنة بشكل خاص . ونظراً لأن رسالتها تكمن في تكييف مواطني المستقبل مع مهامهم المدنية ، إنْ لم تكن في جعلهم « رجال خير » كاملين ، ولأن عليها أن تزودهم بأحكام الروح وصفات النفس التي يَتكوَّن من مجموعها « الطابع » المطلوب من طرف الصوت الأخلاقي أو الخُلق الخاص بالجماعة ، فإن التربية يجب بالضرورة أن تكون واحدة ومتشابهة بالنسبة للجميع : أليس هناك غاية واحدة للمدينة بأسرها ؟.سيعترض البعض على هذا ـ من أجل تبرير الممارسة الأثينية (المناقضة لممارسة اسبارطة) التي كانت تترك للأهل مهمة السهر على تربية أطفالهم ، وتوفر لهم تعليماً متفقاً وأفكارهم الشخصية ـ بالقول بأن المواطن « يملك نفسه » ؟.لكن ارسطو يرد بأن هذا ليس صحيحاً ، وأن « الجميع في الحقيقة ملك للمدينة . لأن كل مواطن هو جزء من المدينة . وأن العناية بكل جزء تَوجَّه طبيعياً نحو العناية بالكل » .

إن حق المدينة هو إذن مطلق . لكن أرسطو (بخلاف مؤلِّف الجمهورية) يوافق في الواقع على تعاون الأهل الطبيعي ، في هذا المضمار ، شريطة مراقبة رسمية تَحُدُّ من تعسفهم المحتمل ، وتؤمن وحدة الرؤى ، وتضافر الجهود المدنية .

إنَّ المشرِّع بأخْذِهِ الأشياء ـ والكائنات ـ من نقطة إنطلاقها ، يعتزم أن يؤمِّن للاطفال ، الذين يُرَبّوْنَ ، جسماً في حالة كاملة . وهو يحدد سن الزواج بحدود الثماني عشرة سنة للبنات ، والسابعة والثلاثين أو أقل بقليل للرجال . أما أفضل فصل للرواج فهو الشتاء . كما يحدد أيضاً فترة الانجاب . لأن الأطفال الذين يولدون من أبوين كبيري السن يكونون معتوهين ، تماماً كالأطفال المولودين من أبوين فتيَّين جداً : إن هذه الفترة يجب أن تكون أثناء مرحلة النشاط الكامل للذكاء ، التي تصل لحدود الخمسين سنة . (« وعندما يتم تجاوز هذا السن بأربع أو خمس سنوات، سيُعفى الرجل من إنجاب الأطفال . وخلال سنوات العمر الباقية لن يقوم بممارسة العلاقات الجنسية إلاّ لأسباب صحية بديهية ، أو لأي سبب مشابه آخر ») . ويصف المشرِّع أخيراً النظام الذي ينبغي على النساء الحوامل اتباعه : نشاط جسدي وهدوء الروح الأكثر كمالاً [1] .

وبافتراض أن الطفل وُلدَ في أفضل الظروف ، فإن تربيته ستُوجه ضمن روح ما ، وستجري وفق برنامج محدد .

الروح .ـ لقد وضعت النبرة على ما يُشكِّل الارادة ويكيِّفها رويداً رويداً ويبلغ الشعور الأخلاقي ، أكثر مما وُضِعَتْ على المعرفة لذاتها ، وعلى الذكاء لذاته ، وعلى الذوق الفني لذاته . إن كل تخصص ينبغي استبعاده ، وبالتالي ، كل اتجاه احترافي في التعليم : فليس على الرجل الحر أن يتفرغ بإسراف وبطريقة معمقة جداً حتى ولو للفنون الليبرالية التي يجب أن يستخدمها من أجل أن يعيش حياة فراغ بعيداً عن كل منفعة وضيعة (« إن البحث بالاجمال عن المنفعة هو أقل ما يناسب

---

(1) السياسة ـ VII ـ 16 ـ ص 536 وما يليها .

النفوس المهذبة والحرة ») .

البرنامج .ـ يتلقى الطفل تربيته الأولى ، أي لحتى السنة السابعة ، في المنزل : وهناك هيئة مفتشين (Pédonomes) تراقب الأهل ، ولا سيا فيا يتعلق بالالعاب . بعد ذلك ، وخلال سلكين متتاليين ، مدة كل منهما سبع سنوات (الاول لحتى سن البلوغ في الرابعة عشر » والثاني لحتى الواحدة والعشرين) يجب على الأهل أن يحترموا بشكل صارم القواعد التي يضعها القانون . فهم ملزمون بتنشئة أطفالهم وفق « شكل التربية » المحدد ، أي « الليبرالي والنبيل » ، وليس المنفعي أو الضروري . ومن سن السابعة وحتى الرابعة عشر ستكون فترة تدريب الجسم بواسطة الرياضة . ومن الرابعة عشر وحتى الواحد والعشرين ستُعلَّم الفنون الليبرالية(حيث سيعطى اهتمام خاص جداً للموسيقي ، وذلك لأسباب متنوعة) بغية تنشيط الفضيلة . وحسب التلخيص الموفق ل .م . دفورني فإن « الشباب سيُعلَّم الآداب والرياضة والموسيقى وربما الرسم . لكن الغاية لن تكون تكوين نحويين او ابطال رياضة أو ماهرين في عزف الموسيقى او رسامين . إن الشباب سيَتَعلَّم تذوق كل هذه الاشياء أكثر من تنفيذها » (1) .

وينتهي الكتاب الثامن من « السياسة » ، في حالته غير المكتملة ، بتحليل للطابع الأخلاقي ـ المرتبط بتطهير الشهوات أو Catharsis ـ لمختلف الأساليب الموسيقية . وينقص لوحة المدينة المثالية ، ليس فقط بقية ونهاية المقترحات حول التربية ، وإنما أيضاً التوضيحات حول بنية السلطات المُكَوِّنَة ، وحول التشريع والعقوبات . وإذا وضعنا التربية جانباً ، فإن الوسائل التي ستحقق بها الحياة المثالية ، لم يُشَرْ اليها .

---

(1) السياسة ـ VII ـ ص 544 وما يليها .

الفصل الخامس

أرسطو (تابع)
الدساتير الواقعية

« كان يحمل للبحث التماني الذي يصنع العالِم الحقيقي ، والصبر الذي ينجو من إغراء الملخصات البراقة والخلاصات المعدة سلفاً . . . ولم يكن يصل الى النتيجة إلاّ عبر فحص تحليلي طويل . وردّاً على تلميذه الاسكندر الذي سأله عن معلميه ، سيجيب بفخر « أن الأشياء نفسها ثقّفته ، ولم تعلّمه انْ يكذب » .

م. بريلو(M. PRELOT)

1 ـ تصنيف الدساتير :
عموميات

بأخذه لاحترام الشرعية كمعيار ، عَدَّد أفلاطون في « السياسي » ، ثلاثة دساتير منتظمة ، هي : الملكية ، والارستقراطية والديمقراطية المعتدلة ، وثلاثة دساتير غير منتظمة هي : الطغيان ، والأوليغارشية والديمقراطية المتطرفة . وقد أخذ أرسطو ثانية في « السياسة » بهذا التصنيف السداسي جاعلاً من المصلحه العامه معياراً له . فالدساتير السليمة أو الطبيعية هي التي تُمارس فيها السلطة السيدة بغية تحقيق هذه المصلحة العامة . والدساتير غير السليمة أو المنحرفة أو الضّالّة هي التي تُمارس فيها السلطة السيدة بهدف خدمة المصلحة الخاصة لمن يتولاها . ونظراً لأن هذه السلطة هي ، بالضرورة ، بيد رجل واحد أو أقلية أو جماهير المواطنين فإنه يمكن تمييز ثلاثة أشكال سليمة هي : الملكية ، والارستقراطية والجمهورية المعتدلة (أو«Politie») ، وثلاثة أشكال منحرفة هي : الطغيان ، والاوليغارشية والديمقراطية .

إن حكم الفرد الواحد هو ، بالمعنى الأوسع للكلمة ، ما يُسَمّى الملكية(monarchie) . فإذا مُورِسَ بطريقة نزيهة ، ومن أجل المصلحة العامة ، سُمّيَ ملكية(royauté) وإذا مُورِسَ بهدف خدمة المصلحة الخاصة للحاكم الفرد سُمّيَ طغياناً(tyrannie) . وحكم البعض أو الأقلية ، إذا مُورِسَ بغية تحقيق المصلحة العامة ، وبواسطة الأفضل ووفق الفضيلة ، سُمّيَ أرستقراطية . لكنه إذا مُورِسَ بواسطة الأغنياء والميسورين ولخدمة مصلحتهم سُمّي أوليغارشية(Oligarchie)، واعتبر

شكلاً غير سليم ومنحرف وضالٌ . وحكم الأكثرية إذا كان لخدمة المصلحة العامة سُمّيَ جمهورياً معتدلاً(politie) (أو Politeia بالمعنى الضيق) . أمّا حكم الأكثرية ، الفقراء عملياً ، والمعسرين ، الذي يستهدف خدمة مصلحة الفقراء فقط ، فيُسمّى ديمقراطية ، ويعتبر شكلاً غير سليم ومنحرفٍ وضالٍ . وهكذا فإن الديمقراطية والأوليغارشية والطغيان تعتبر ثلاثة أشكال للحكم « لا يسعى أي منها لتحقيق المنفعة العامة » .

إلاّ أنّ الفكر الدقيق لأرسطو ألهمه القيام ، من جهة أخرى ، بعملية ضبط لتعريفه للاوليغارشية وللديمقراطية ، القائم على أساس العدد . صحيح أنّ الأغنياء عادة هم الأقلية ، وأن الفقراء هم عادة الأكثرية ، لكن هذا الأمر ليس إلاّ حادثاً طارئاً ، لأنه يمكن الافتراض بأن الاغنياء يشكلون الأكثرية ، وأن الفقراء يكوّنون الأقلية . ولهذا فإن جوهر التمييز يكمن في أنّ الذين يتولون السلطة في الأوليغارشية هم الأغنياء ، وأنّ الذين يتولونها في الديمقراطية هم الفقراء : فالفقر والغنى يكوّنان إذن الفرق الحقيقي . وفي كتاب آخر من « السياسة » ، يُنْفي المؤلّف تصنيفه مضيفاً عنصر الولادة الحرة في الديمقراطية ، وعنصر الولادة الأعلى من المستوى العام في الأوليغارشية . بحيث نصل لتعريف « مركب » يضع في جعبة الديمقراطية ثلاثة عناصر هي : العدد الكبير . والولادة الحرة . والفقر . وكلها موجودة فيها ، وفي جعبة الأوليغارشية ثلاثة عناصر هي : العدد القليل والولادة النبيلة والغنى . وكلها موجودة فيها أيضاً(*) .

هذه الايضاحات تبين أولاً أن التصنيف السداسي للدساتير الذي أخذ به أرسطو يهمه ، في حد ذاته ، أقل مما يهمه كمرتكز لمنهجه التحليلي المستند لعدد كبير من الوقائع الدقيقة ، والوثائق الغزيرة(**) . وهي تبين فيما بعد أن المؤلّف يركز انتباهه على شكلي الحكم الأكثر انتشاراً في عصره ، في العالم الهيلليني ، وهما الديمقراطية والأوليغارشية ، بالرغم من أن الأمر يتعلق بشكلين غير سليمين ، ومنحرفين ، وضالّين .

ومع ذلك فإن أرسطو يكرس بعض التفصيلات للملكية والطغيان (الصورة الضالة للملكية) وكذلك للارستقراطية .

إننا نعلم أي مكان كانت تشغله الملكية بالمعنى الواسع لحكم الفرد الواحد ، سواء كان ملكاً

(*) إن هذا المفهوم حول « تعددية العناصر » الذي تحتويه كل مدينة والذي يؤدي بالضرورة لعدة أنواع من الدساتير ، هو أساسي عند أرسطو . (« يجب ان توجد بالضرورة عدة نماذج من المجتمع السياسي ، تختلف نوعياً عن بعضها البعض : لأن الأجزاء التي تتألف منها مجتمعاتنا تختلف أيضاً نوعياً فيما بينها . ـ أنظر « السياسة » ـ الكتاب الرابع ـ الفقرة3 ـ ص266 ـ حول تعريف الديمقراطية ، وكذلك الكتاب الثالث ـ الفقرة8 ـ ص : 201 -203 ، والكتاب الرابع ـ الفقرة4 ـ ص268 -270 والحاشية3 ـ ص269 .

(**) يُشار دائماً في هذا الموضوع للمجموعة المُعَنْوَنة : Politeiai التي يوجد فيها تحليل لمئة وثمانية وخمسين دستوراً لمدينة أو شعب يوناني أو بربري ، والتي لم يبقَ منها ، كما لو بمعجزة ، إلاّ دستور أثينا ، المنشور في عام1891 بناء على مخطوطة مصرية اكتشفها السير فريدريك كنيون(F. Kenyon) (منشورات وترجمة جـ ماتيو(G. MATHIEU) وب . هوسوليا(B. HAUSSOULIER) ـ باريس ـBelles- Lettres -1952 ـ الطبعة الرابعة) .

أم طاغية ، في تأملات الكُتّاب السياسيين في القرن الرابع من أمثال اكزينوفون وإيزوقراط . لذلك لم يكن باستطاعة أرسطو أن يعفي نفسه من إيجاد نظرية لهذا الحكم ، حتى ولو لم يكن هناك إلاّ القليل من التطبيقات له في الواقع .

نظرياً ، وبشرط إفتراض وجود ملك حكيم وفاضل على شاكلة ملك « السياسي » لأفلاطون (الانسان الملكي المالك ، حقيقةً ، للعلم الملكي) ، فإن الملكية تتفوق على كل الأشكال الأخرى للحكم . فعندما يحدث لمواطن أن يؤكد لنفسه مكانة عالية جداً ، نظراً لأنّ علمه يتجاوز « علم الآخرين مجتمعين » ، فإن من العدل أنْ يتولى السلطة العليا على كل الأشياء . إن كائناً يمثل هذا الاستحقاق هو « كإله بين البشر » . إن تطبيق القواعد العادية عليه لن يكون إلاّ مضحكاً . كما أن نفيه أو قتله أو الحكم عليه بالنبذ سيكون أمراً غير معقول . إن إخضاعه لمبدأ التناوب في القيادة والطاعة ، ووضعه ثانية ، عندما يحين دوره ، في مرتبة المحكوم سيكون أمراً جارحاً . وليس هناك حل آخر غير إسناد السلطة الكلية له بصفة نهائية ، وبدون مراقبة ، والاعتراف له بالحق في أنْ لا يطيع إلاّ إرادته الخاصة . وهذه هي الملكية المطلقة أو Pambasileia . إن من الممكن تصور شعب متميز بقابلية طبيعية لانتاج عِرْقٍ جديرٍ ، « بسبب فضيلته السمية » ، بأن يكون على رأس النظام السياسي ، ويكونَ مُهيّأً » ، لهذا ، لأنْ يَحكُمه ملك مطلق .

وإذا اعتبر أرسطو نفسه ملزماً بذكر هذا الافتراض ، وبالإيحاء باستثناء كلي لمبدأ سيادة القانون . فإن من غير المشكوك فيه أنه لم يكن يؤمن بوجود مثل هذا الملك المطلق في المدن القائمة فعلاً في عصره ، بحيث أنه يمكن الحديث هنا عن تأمل أكاديمي « في الغيوم »(1) .

وعندما يفرض الواقع نفسه على ملاحظته ، فإن أرسطو قلّما يلتقي بملكية غير ممزوجة بطغيان ، وذلك باستثناء الملكية الاسبارطية (التي هي ، في حقيقة القول ، مهمة دائمة ووراثية لخبير في إدارة الشؤون الحربية) . أما الملكيات البربرية ، من النمط الفارسي ، فهي طغيانية بسبب مدى اتساع السلطة ، بالرغم من أنّ لها أساساً قانونياً . إن الطغيان في صورته القصوى (التي هي أيضاً صورته الخالصة) يقابل الملكية المطلقة باعتباره شكلها المنحرف والضالّ . إن المؤلف يُعرّفه بأنه الحكم « الذي يمارس فيه رجل واحد سلطة لا مسؤولة على كل المواطنين بدون تمييز ، سواءً كانوا متساوين أم متفوقين ؛ ولا يستهدف من هذا إلا مصلحته الخاصة ، وليس مصلحة رعاياه . إن مثل هذه السلطة يقوم أيضاً على العنف الخالص ، لأن أي انسان حر لا يحتمل بلا احتجاج سلطة من هذا النوع »(2) .

وحول الارستقراطية ، أضيفت بعض الايضاحات على التعريف الذي نعرفه . إن **الأفضل** يحكمون ويعتبرون **الأفضل** بفضيلتهم بصفة مطلقة (بدل أن يكونوا مجرد أناس طيبين بالنسبة لبعض الظروف المعينة أو لبعض المعايير المتصلة بهذا الدستور أو ذاك) . إن الألقاب الشرفية توزع

---

(1) أ. باركر - المرجع السابق ذكره - ص : 336

(2) « السياسة » - الكتاب الرابع - الفقرة 10 - ص 298-299

بحسب الفضيلة ، وهذا هو المفهوم الاسمي للعدالة التوزيعية . إن من الممكن أن نتصور أن يكون شعب ما متكيفاً مع نظام أرستقراطي : وهذه الحالة هي حالة الشعبْ الذي ينتج بشكل طبيعي ، كمية من المواطنين القادرين على أن يكونوا محكومين كرجال أحرار من قِبَل أولئك الذين جعلتهم فضيلتهم مؤهَّلين لقيادة المدينة .

إن النظام الارستقراطي الحقيقي هو الذي يتطابق ، كما رأينا ، مع الدستور المثالي ، لأن حكم الأفضل يتحقق فيه بالحقيقة » . إلاَّ أن هذا يعني القول ، أنه يبقى غريباً عن الواقع القابل للمُلاحَظَة ، تماماً كالملكية المطلقة (Pambasileia) التي تفترض أيضاً فيمن يحكم ، الفضيلة الأكثر كمالاً . ومع ذلك فإن أرسطو يقبل ، بطريقة التنازل ، الى جانب هذا النظام الارستقراطي الحقيقي والأول ، « الذي يمثل الدستور المثالي » نوعين آخرين مخففين من نمط قرطاجة ونمط إسبارطة ، وذلك بحجة أن الفضيلة ، دون أن تهيمن كما يجب ، تؤخذ فيهما على الأقل بعين الاعتبار من أجل اختيار الحكام . إلاَّ أنَّ هذه التفصيلات تبقى هزيلة الى حد ما وقليلة الجاذبية .

إن الفائدة لن تظهر حقيقة إلاَّ مع دراسة الديمقراطية والأوليغارشية ، أو بشكل أكثر دقة ، مختلف أنواع الديمقراطية ومختلف أنواع الأوليغارشية . وفي هذا الصدد ، يحرص المؤلِّف ، في بداية الكتاب الرابع الذي يفتح مناقشة ثانية وتحقيقاً أو تقصياً حول الدساتير (المناقشة الأولى كانت موضوعاً للكتاب الثالث) على شرح أفكاره مطولاً . وقد ركَّز كل المعلقين على الأهمية الاستثنائية لهذه الصفحات بالنسبة لتطور علم السياسة .

إنزلاق علم السياسة

يقول أرسطو : كما أن هناك علماً للرياضة البدنية يقوم بعملية تمييز بين مختلف التمارين البدنية بناءً على الاستعدادات الجسدية الكبيرة الى هذا الحد أو ذاك ، وعلى النوايا المختلفة لأولئك الذين يتفرغون لها ، فإن هناك علماً سياسياً يميز بين مختلف نماذج الدساتير بناءً على ملاءمتها ، الى هذا الحد أو ذاك ، مع الطبيعة ، وعلى نوعية الهيئات السياسية المختلفة . ويضيف المؤلِّف : وكما أن هناك نوعاً من التمارين ، هو الأفضل في حد ذاته ، ويجب أن يخصص للانسان الأكثر موهبة ، والذي يتوفر على الحد الأقصى من الوسائل ، فإن هناك شكلاً مثالياً للدستور بحاجة لموكب كامل من الخبرات الخارجية من أجل أن يتحقق . وعلى علم السياسة أن يكتشفه ، ويستخلص السمات التي ستجعله « الأكثر اتفاقاً مع أمانينا ، إنْ لم يضع أي ظرف خارجي عقبة أمامه » . لكن على علم السياسة أيضاً أن يبحث عن شكل الدستور الممكن فقط بالنظر للظروف الواقعية ، والذي « يتكيف مع مختلف الشعوب ، ومع أي شعب » (لأن الكثير من الشعوب ، بدون شك ، غير قادرة على بلوغ الشكل المثالي » : تماماً كما سيكون نوع ما من التمارين مفيداً لجسم ليس في وضعه الطبيعي الأفضل) » . وأخيراً ، وكما أن هناك نوعاً من التمارين ، يوافق أغلبية الناس ، ويكون هو نفسه بالنسبة للجميع ، فإنه يجب أن يكون هناك شكل لدستور يوافق بشكل أفضل كل الهيئات السياسية بصفة عامة ، ويكون « قابلاً للتحقيق بطريقة أسهل وأكثر شيوعاً من قبلهم جميعاً . (إنَّه الدستور

« الأكثر عمومية » وبالاجمال « الأكثر قبولاً بعد الدستور المثالي »[1]) .

وعليه ، فإن من الواجب أن يكون المشرِّع أو السياسي (مُنظِّراً كان أم ممارساً) قادراً على اقتراح إصلاحات عملية مناسبة ، إنطلاقاً من الدستور الموجود : إن تقويم دستور موجود (كما يلاحظ أرسطو) لا يتطلب عملاً أقل مما يتطلبه بناء دستور على أسس جديدة » ، مثلما أنَّ التعلم ثانية لا يقل صعوبة عن التعلم للمرة الأولى » . لكن هذا العمل للمصلح العملي يتطلب معرفة مُعَمَّقَةً بمختلف أنواع أو أشكال الدساتير . وبمساعدة هذه المعرفة يمكنه أيضاً اكتشاف أفضل القوانين ، أي الأفضل تكيفاً مع كلٍ من هذه الأشكال . إن البعض يتشبث (والمؤلِّف لا يكلُّ من الالحاح على ذلك ، لأنه يخشى ، بصفته محللاً ناشئاً ، من الصيغ الاجمالية التي يخنق التجريد فيها الملموس) بالتفكير بأنه لا يوجد إلاَّ نوع واحد من الديمقراطية ، ونوع واحد من الأوليغارشية ، تماماً كما أنه ليس هناك بالنسبة للرياح إلاَّ رياح شمالية ورياح جنوبية .. لكن هذا خطأ . وهذا الخطأ يؤدي لنتائج مؤسفة بالنسبة للتشريع . لأن نفس القوانين لا يمكن أن تكون صالحة بالنسبة لكل الديمقراطيات ولكل الاوليغارشيات ، إنْ كان صحيحاً أنه ليس هناك إلاَّ ديمقراطية واحدة وأوليغارشية واحدة » . وهكذا نرى - يكرر أرسطو ويثرثر عن قصد - أنه لا بد من معرفة مختلف أنواع كل شكل دستوري » .

وحرصاً منه على مساعدة المصلحين المحتملين للدساتير الموجودة ، وليس القيام فقط بالتحليل (مهما كان ذوقه العميق كعالِم) من أجل البهجة الفكرية بالتحليل ، يكرس مؤلِّفنا لمختلف أنواع الديمقراطية ، وكذلك لمختلف أنواع الاوليغارشية ، تفصيلات ، أصبحت منذ ذلك الحين ، كلاسيكية . وللقيام بذلك ، يبدأ بإجراء عملية إنزلاق ، ذات مغزى كبير ، من علم سياسة يبحث عن الخير الأعظم الذي تسعى المدينة له ، أو يفترض فيها أن تسعى له ، إلى علم سياسة تقني كلياً وعملي : علم يَنْكَبُّ على المدينة في حد ذاتها ، وعلى سيرها القابل للملاحظة ، المُرْضِي أو القابل للنقد ، وعلى عيوبها وأمراضها ، أي باختصار على المدينة « حتى عندما لا تسعى للخير الأعظم »[2] .

مختلف أنواع الديمقراطيات

ها هي مختلف أنواع الديمقراطيات ، وعددها أربعة ، إنطلاقاً من الأفضل إلى الأسوأ - أو الأقل سوءاً ، باعتبار أن الأمر يتعلق بشكل غير سليم في حد ذاته -.

النوع الأول هو الديمقراطية الزراعية المؤلفة من فلاحين مُلاَّك ، يحرصون على العمل أكثر من حرصهم على التحرك في الساحة العامة بدون فائدة مادية : ولهذا فإنهم يميلون لإسناد السلطة إلى أناسٍ متنورين ، منتخبين من قِبَلهم ومسؤولين أمامهم من خلال تقديم الحسابات . هكذا يتوفر

---

(1) المرجع السابق ذكره : الكتاب الرابع - الفقرة2 - ص264 - حول علم السياسة ودور المشرِّع - أنظر : الكتاب الرابع - الفقرة2 - ص : 257-261

(2) أ. باركر - المرجع السابق ذكره - ص444 و467

للوظائف العامة الحظ في أن تكون دائماً بين أيدي الأكثر تأهيلاً (وسواء كان هناك شروط مالية للانتخاب أم لا ، فإن المرشحين سيقدمون ضمانات لكفاءتهم) . إن الناس ذوي القيمة والأعيان سيكونون راضين لكونهم غير محكومين من آخرين لهم جدارة أقل من جدارتهم . أما الشعب الذي يراقبهم فلن تُنقَصَ حقوقه ؛ فهو يرضى بشكل كامل عن النظام ، ولا يشعر بحسد تجاه الطبقات العليا . إنه ، ظاهرياً (كما يخلص لذلك أرسطو) الشكل الأكمل للديمقراطية . والسبب في ذلك واضح : « فهو يعود للنوعية الخاصة للطبقة الشعبية » . إن السكان الزراعيين (بما في ذلك أولئك الذين يعيشون من قطعانهم : أي الرعاة) هم ، بالفعل ، « الأكثر جدارة بالاهتمام » .

وعلى النقيض من ذلك ، يرى أرسطو ، بدون مجاملة ، أنّ أسوأ أشكال الديمقراطية ، هي ديمقراطية المدن الآهلة بالسكان ، التي تكون فريسة سهلة للديماغوجيين الذين يسخرون علانية من مبدأ سيادة القانون ، ويجعلون من النزوة البسيطة للجمهور (الذي يُوجّهونه في الجمعية الشعبية باتجاه مصالحهم) قانوناً لهم . إن كل شيء يُدار بمراسيم يومية (psephismata) يستصدرونها من جمعية تجتمع باستمرار ، ودائماً تحت الضغط . إنه طغيان حقيقي مقسم بين عدد لا محدود من الأيدي . فما كان يقوم به رجال البلاط الضارّون لدى الطغاة ، يقوم به الديماغوجيون لدى الشعب السيّد . إنه حكم الغوغاء والفوضى ، باعتبار أن كل شيء يتحلل ، وينقلب رأساً على عقب . إن القوة المطلقة للشعب (أي عملياً للجمهور المؤلَّف أساساً من جماهير المعوزين الذين لا يعيقهم ، كالأغنياء ، إهتمامهم بأعمالهم الخاصة) تُستخدم كقاعدة للسلطة الشخصية لهؤلاء الديماغوجيين .

ويسخر أرسطو قائلاً : إن المدافعين عن دستور من هذا النوع لا يمكن بالطبع أن ينقصوا ؛ لأن الجمهور يجد متعة بالعيش في الفوضى ، أكثر من العيش في « إعتدال حكيم » . ولكن هل يوجد هنا حقيقة « «دستور»؟ . هنا ، حيث القوانين ليست سيدة ؟ . إنه ليس بدستور حتى بالمعنى الحصري للكلمة . فهنا لا وجود « لدستور أبداً » .

بين هذين الشكلين للديمقراطية ، الأفضل والأسوأ ، ينحشر شكلان متوسطان (بمعنى أن القانون يكون فيهما هو السيد ، وليس الجمعية) . أحدهما أقرب للديمقراطية المعتدلة للمزارعين ، والآخر أقرب للديمقراطية المتطرفة . وفي الأول كما في الآخر ، يمكن لجميع المواطنين الوصول للسلطة . لكنهم لا يشاركون فيها بالفعل إلاّ إذا تمكنوا من إيجاد وقت الفراغ . الأمر الذي يفترض وجود دخل كافٍ ، ويستبعد هذه الفئة المهنية أو تلك . إنّ كلاً منهما عبارة عن تقهقر وانحراف عن الشكل الأول . وهما يؤديان تدريجياً للشكل الأخير ، الأسوأ ، الأقصى الذي لا يُستبعد فيه أي شخص في الواقع بسبب وضعه الاجتماعي ، والذي تحتقر فيه الجمعية القانون باصدارها لمراسيم .

قد يكون من المُغري التفكير بأن أرسطو نَسَخَ هذا العرض الايحائي من واقع التطور الاثيني ، منذ دستور أجداد سولون الحكيم ، وحتى ديمقراطية الديماغوجيين المؤسفة : إن قارىء دستور أثينا سيجد بلا جدال نبرته في هذه التفصيلات الواردة في الكتابين الرابع والسادس من « السياسة » . ومع ذلك فإن عرض المؤلِّف ، الذي يمكن أن يكون قد تأثر بقوة بالتاريخ والمثال الأثينيين ، للأشكال أو النماذج الأربعة للديمقراطية « يمثل (على حد قول أ. باركر) تعميمات فلسفية لأشكال

ممكنة ، أكثر مما هو تجميع تاريخي لمراحل مهما كانت » . أما الاهتمام الأساسي لأرسطو فيكمن في تمييز الديمقراطية المعتدلة ، التي تقوم على أساس قاعدة إجتماعية صلبة ، عن النموذج الأقصى ، القائم على الفقر : لأن كل بناء ناجح للاولى ، وكل إصلاح فعّال للثاني يخضع للشعور بهذا التمييز(1) .

مختلف أنواع الاوليغارشيات

وعددها أيضاً أربعة ، نزولاً من الأفضل للأسوأ . وهي تتميز عن بعضها كذلك بالتركيب الاجتماعي للسلطة المسيطرة ، وبدرجة الخضوع للقانون .

النوع الأول يفتح مجال الوصول للسلطة ، بعد استبعاده لجماهير الفقراء ، لمن تتوفر فيه شروط ملكية معقولة . إذ أنه يكفي امتلاك الرسم المطلوب من أجل المشاركة في الحكم . إن هناك إمكانية لارتقاء السلم الاجتماعي ، فالدرب مفتوح وغير مغلق . ونظراً لافتراض أن القسم الأكبر من المواطنين يملكون ثروة ما ، ولكن متواضعة نسبياً ، فإن كمية كبيرة من الأفراد ستشارك بنصيب ما في الحكم . إن هذا الأمر يضمن أن تكمن السيادة ليس في البشر ، وإنما في القانون . وباعتبار إن المواطنين سيكونون إما أغنياء بشكل لا يكفي لتمكينهم من العيش بدون عمل ، ومن إهمال مصالحهم الخاصة من أجل إشباع طموحاتهم السياسية ؛ وإما فقراء الى حد لا يبرر لهم أن يعيشوا على نفقة المدينة بحيث يتمكنوا من إساءة استعمال أوقات فراغهم ضد المصلحة العامة ، فإنهم سيكونون مضطرين للمطالبة « بأن يحكم القانون لأجلهم ، وأن لا يطمحوا للحكم بأنفسهم » .

أما أسوأ أشكال الاوليغارشية ، الأكثر تعسفاً والأكثر طغياناً (إنه طغيان حقيقي مقسم بين عدد قليل من الأيدي) والذي يقابل الديمقراطية المتطرفة ، ويسخر مثلها من القانون ، ويصغي فقط لنزوته الخاصة ، فهو الذي يفترض وجود طبقة مغلقة وراثية ، تركز بين أيديها الحد الأقصى من الثروة ، وبالتالي ، من السلطة . إن ضخامة الثروات ، وأهمية أصحابها يعطي لهذه الأقلية الضئيلة « قوة مفرطة » . إن هذا النوع من السيطرة الشخصية يستبعد سيادة القانون لصالح سيادة بضعة رجال. وهو ما يطلق أرسطو عليه إسم حكم السلالة (dunasteia) .

وبين الشكلين الأفضل والأسوأ للاوليغارشية ينحشر الشكلان المتوسطان اللذان نرى فيهما ولادة واشتداد عملية الانقباض التدريجي للأقلية القائدة . فهذه الأقلية تتقوى وتنغلق على نفسها أكثر فأكثر ، ويرتفع الرسم المالي ، ويخلف الأبناء آباءهم في الوظائف التي تصبح ، من الآن فصاعداً ، محتكرة من طرف الطبقة المغلقة الوراثية التي تكونت . ويُعتبر هذا تطبيقاً للقاعدة التي صاغها أرسطو : « كلما شعر الناس أكثر بأنهم أقوياء ، كلما كبرت أكثر شهيتهم للسيطرة » . ومع ذلك ، فإن القانون ما زال يسود ، وإنْ لم يكن هذا إلاّ في مجال تنظيمه لكيفية الوصول للوظائف ، ولقاعدة الوراثة ، ونصه عليها . ومع الاوليغارشية المتطرفة التي تنتهي اليها عملية التطور يختفي هذا

---

(1) أ. باركر ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 490 ـ أنظر أيضاً كتاب ريمون ويل (R. WEIL) حول « سياسة أرسطو » ـ باريس منشورات : Colin ـ مجموعة U ـ 1966 ـ ص 133

الحاجز الضعيف . ويسود حينئذٍ ، بدون كوابح ، ولما فيه الأسوأ، حكم السلالات[1] .

هذه اللوحة الشاملة والمؤثرة لمختلف أنواع الديمقراطيات والأوليغارشيات ، تأتي لتوضيحها ولإكمالها ملاحظة بسيطة ـ ولكن نافذة ـ تندرج ضمن سياق الطريقة الواقعية لارسطو . « في كثير من الأماكن » ، وبشكل رئيسي بعد التغييرات الدستورية (ونظراً لأنه لا يتم الانتقال فوراً من دستور لآخر) تحدث الظاهرة التالية :

« رغم أن الدستور كما ينظمه القانون ليس فيه شيء من الديمقراطية ، فإنه ، مع ذلك ونتيجة للعرف وعادات الحياة ، يُطبَّق بروح ديمقراطية . ويحدث نفس الشيء كذلك في الدول الأخرى التي يكون الدستور الشرعي فيها ديمقراطياً ، ومع ذلك فإن نمط الحياة والأخلاق والمؤسسات تطبع فيها بطابع أوليغارشي » .

ويضيف أرسطو (شارحاً أفكاره بالنسبة للافتراض المنظور ، إفتراض الثورة) « إنّه يُكتفى ، في البداية ، بمزايا خفيفة تتحقق على حساب الحزب المعادي ، بحيث أن القوانين تبقى كما كانت قبلاً ، لكنّ السلطة تقع بين أيدي أولئك الذين قاموا بتغيير النظام »[2] .

ذلك أنّ مؤلِّف « السياسة » ، وكما سنتبين ذلك في الصفحات التالية ، فكر كثيراً في موضوع التغييرات الدستورية وأسبابها ، وفي علاجات عدم الاستقرار السياسي .

2 ـ فن علاج الدساتير

الأسباب :

ما هي أسباب التغييرات في الدساتير ؟ . ما هي طرق التدمير بالنسبة لكل دستور ؟ . ما هي وسائل الحفظ الصالحة لكل الدساتير ، بصفة عامة ، ولكل منها ، بصفة خاصة ؟.ذاك هو البرنامج الذي يخصصه المؤلِّف للكتاب الخامس من مؤلَّفه . إن التدمير والحفظ هما ، كما سيقول ، النتائج المتناقضة الناجمة عن أسباب متناقضة . من الواضح أن معرفة الأسباب التي بها تهلك الدساتير ، تعني أيضاً معرفة الأسباب التي بها تحفظ . فكل سبب للتدمير يجب أن تقابله وسيلة للحفظ . ولكل سَبَبِ مرضٍ ، علاجٌ . إنّ أرسطو ، إبن الطبيب ؛ يعالج الدساتير المريضة والمدن المريضة كطبيب ، وفق تكنيك وممارسة علاجية لا تهتم بحد ذاتها بالنوعية الأخلاقية لهذه الدساتير وهذه المدن . إنّ الاوليغارشيات والديمقراطيات ، حتى في أشكالها القصوى تشكل موضوعاً لعلاجاته ووصفاته . وحتى الطغاة أنفسهم ، بل أسوأ الطغاة (أولئك الذين لا يمكن لأي إنسان حر أن يتحمل بدون احتجاج سلطتهم القائمة على العنف الخالص) يمكنهم أن يتعلموا منه « كيف يحافظون على مواقعهم بوسائل جديرة بمكيافللي »[3] . إن أرسطو ، بقيامه بذلك ، يتابع الانزلاق ،

(1) « السياسة » ـ الكتاب الرابع ـ الفقرة5 ـ ص281 -282 و ص : 285 -287 وكذلك الكتاب السادس ـ الفقرة6 ـ ص : 449

(2) « السياسة » = الكتاب الرابع ـ ص282

(3) سنكلير ـ المرجع السابق ذكره ـ الفصل 11 ـ ارسطو : ص221 -251

الذي نعلم مغزاه الكبير ، من مفهوم أخلاقي كلياً لعلم السياسة الى مفهوم وضعي بشكل صارم . وسنلاحظ أن فن علاج من هذا النوع لم يكن موجوداً عند أفلاطون .

نظرية الثورات = هكذا يُلخّص عادة الكتاب الخامس . ويمكن انطلاقاً من كلمة **stasis** اليونانية التي تعني الخلاف أو الاضطراب أو الانقلاب أو التمرد (أي بالاجمال حدوث نوع من الحمّى المدنية التي تأتي لتفسد « خُلُق » المدينة وتسيء لروح الدستور ولاحترام القانون ، دون أن تصل بالضرورة لحد الثورة) ، الحديث مع أ. باركر ، وبمزيد من الدقة عن « نظرية التمرد وعلاجاتها» .

عند دراسته ، في البدء ، للاسباب العامة للانقلاب ، المشتركة بين كل الدساتير ، يضع أرسطو في المقام الأول ، وحسب منطق مفهومه في العدالة التوزيعية ، وجود شعور بالظلم ؛ أي باللامساواة لدى هذا العنصر أو ذاك من عناصر الجماعة السياسية . وفي هذا الصدد يعتبر هذا المقطع من « السياسة » جديراً بالملاحظة :

« من جهة أولى ، يقوم أولئك الذين يتطلعون للمساواة بالتمرد ، إذا اعتبروا أنهم محرومون من المزايا، في حين أنهم مساوون لأولئك الذين يملكون مزايا مفرطة . ومن جهة ثانية ، يتمرد أولئك الذين يرغبون باللامساواة وبالرفعة ، أيضاً إذا افترضوا ، بالرغم من لا مساواتهم ، أنه ليس لديهم نصيب أكبر من الآخرين ، وإنما نصيب مساوي أو حتى أقل (وهذه الادعاءات من الطرفين يمكن أن تكون مُبرَّرة ، كما يمكن أن تكون أيضاً غير مُبرَّرة) : وفي الحالتين يتمرد الناس ، بالفعل : إنْ كانوا أدنى ، فمن أجل الحصول على المساواة ، وإن كانوا متساوين ، فمن أجل اكتساب الرفعة »(1) .

إنّه تمرد ديمقراطي في الحالة الأولى ، وتمرد أوليغارشي في الحالة الثانية !.إنّه لتحليل قوي ، لا سيما وأنه يضع النبرة حيث يجب أن تكون : أي على حالة ذهنية وعلى استعداد نفساني محبذ للتغيير . أما الأسباب الأخرى ، التي تشكل موضوعاً لفحص مُفصَّل ، فليس لها نفس الأهمية .

إنه جاذب الربح والرغبة بالأمجاد وكذلك نقيضهما (خسارة المال أو الحرمان من الأمجاد المكتسبة) . إن أرسطو يضع على نفس المستوى اللامساواة في الأمجاد ، واللامساواة في الخيرات المادية ، دون أن يعطي أي تفوق للباعث الاقتصادي الذي يُسمى في أيامنا الحاضرة بغريزة التملك . ولا ينسى بأن البشر يتعصبون ضد بعضهم البعض ليس فقط من أجل اكتساب خيرات وأمجاد لأنفسهم ، وإنما أيضاً « لأنهم يرون أناساً آخرين يملكون من هذه الخيرات حصة مميزة » ، أحياناً بحق، وأحياناً بغير حق » .

وهناك أيضاً أسباب أخرى للتمرد : مثل إفراط (وجشع) القادة والمغالاة في رفعة أحدهم أو البعض منهم ، والخوف والاحتقار (إحتقار الأكثر عدداً ، الذين يعتقدون أنهم الأقوى ، لأولئك

---

(1) « السياسة » الكتاب الخامس ـ الفقرة 2 ـ ص 343-344

الذين هم بالسلطة ، في الأوليغارشية . واحتقار الأغنياء للاضطراب والفوضى ، في الديمقراطية) ، والنمو غير المتناسب لبعض الفئات في المدينة ، مثل : تزايد عدد الفقراء في الديمقراطية أو في الجمهورية المعتدلة . ولنضف الى هذه الأسباب : الدسائس الانتخابية ، والاهمال ، وعدم الانتباه للتغييرات البسيطة التي تؤدي بشكل غير محسوس لتغيير كبير (تغيير كل منظومة المؤسسات ، أي كل النظام) ، وتباين أو عدم تجانس السكان ، والموقع الجغرافي . لأن أي موضوع للخلاف ، كما يلاحظ أرسطو ، هو بالنسبة للمدينة سبب للانقسام ، تماماً كما « يقطع عبور جدول ، مهما كان صغيراً وحدة الكتيبة ، في أوقات الحرب » .

وينطلق أرسطو من هذه الأسباب العامة لتفحص ما يجري ، وكيف تتم التغييرات في كل نوع من الدساتير ، وخصوصاً في الديمقراطيات وفي الاوليغارشيات وفي الارستقراطيات . وهنا يقدم كمية ضخمة من الوقائع الدقيقة التي يعلق عليها بشكل ملائم على هدي التحليل السابق . وينتهي من ذلك الى ملاحظة تنطبق ، من جديد ، على كل الدساتير : فهذه الدساتير لا تفنى فقط لأسباب داخلية ، وإنما أحياناً لاسباب آتية من الخارج (« عندما يكون هناك ، بشكل خاص ، نظام معارض للحكم سواء في الجوار أم في مكان بعيد ، ويكون لديه القوة . وهذا ما حصل في زمن أثينا واسبارطة : عندما كان الاثينيون يقلبون ، في كل مكان ، الاوليغارشيات ، وكان الاسبارطيون يقلبون الديمقراطيات »(1) .

العلاجات :

بعد أسباب المرض تأتي العلاجات المقابلة : أي كيفية الحفاظ على الدساتير ، سواء بصفة عامة أم خاصة . ويمكن تجميع هذه العلاجات تحت ستة عناوين :

أولاً : إنه لمبدأ أولي وذو أهمية أساسية وينبغي تكراره بلا كلل ، أن يكون الجزء من المدينة الذي يتمنى الحفاظ على الدستور ، أقوى من الجزء الذي لا يريد ذلك . وهذا دون إهمال أن العامل النوعي يتدخل هنا ، في نفس الوقت ، مع العامل الكمي : والمقصود بالنوع حالة الحرية ، والثروة ، والتربية ، ونبالة العرق) .

ثانياً : هناك شيء غاب كثيراً عن البال ، وهو : الوسط العادل .

« لأن كثيراً من الممارسات ذات المظهر الديمقراطي فيها هلاك الديمقراطيات ، وكثيراً من الممارسات التي تعتبر أوليغارشية فيها هلاك الاوليغارشيات . إنّ الذين يتخيلون بأن الشكل الضال لدستورهم هو الوحيد الجيد ، يدفعون أمورهم لحد الافراط : وهم لا يعلمون أنهم ، في هذا الصدد ، كأنف ، بالرغم من انحرافه عن الشكل المستقيم الذي يعتبر أجمل الاشكال ، يريد أن يصبح أنفاً معقوفاً أو أفطساً ، أي أقل جمالاً ومتعة حين النظر اليه ،- إلاّ أنه إذا زدنا من حدة الانحراف لحد مفرط ، فإننا سنضحي أولاً بتوازن الوجه ، وسيصل التشويه في النهاية لحد أنه لن يعود هناك

(1) « السياسة » ـ الكتاب الخامس ـ الفقرة 8 ـ ص 375

أي مظهر لأنف ، وذلك بسبب الافراط أو النقص في الحدين الأقصيين (الأنف المعقوف والأفطس) المتعارضين »[1] .

إلاّ أن ما هو صحيح بالنسبة للأنف وللأجزاء الأخرى من الجسم ، هو صحيح أيضاً بالنسبة للدساتير . إن من الممكن ، بالفعل أن تكون الاوليغارشية أو الديمقراطية محتملة بالرغم من أنها بعيدة جداً عن الدستور المثالي . ولكن إذا طبعنا أياً من هذين النظامين بالافراط ، فإنه سيكون لدينا أسوأ دستور ، وفي نهاية الأمر لن يكون هناك دستور أبداً .

إن المطلوب إذن هو الاعتدال ، والقياس العادل ، في تطبيق المبدأ الذي يرتكز عليه كل شكل من أشكال الحكم !.وعلى المشرّع والسياسي الجدير بهذا الاسم أن يعرف ما هي ، من بين المؤسسات ذات الطابع الشعبي ، تلك التي تحفظ الديمقراطية ، وتلك التي تهدمها ؛ ومنْ بين المؤسسات ذات الطابع الاوليغارشي تلك التي تحفظ الاوليغارشية ، وتلك التي تهدمها . إن من الخطأ الفاحش دفع الافراط بشكل أعمى في اتجاه هذه الطبقة أو تلك ! . وفي النهاية ، فإنْ أياً من الدستورين ، الديمقراطي أو الاوليغارشي ، لا يمكن أن يدوم بدون وجود طبقة غنية وطبقة شعبية في آن واحد . إن الديمقراطية إذن يجب أن تساير الأغنياء . والاوليغارشية يجب أن تبدو وكأنها تفضل مصالح الشعب . إن الأوليغارشي بدل أن يؤدي قسماً من النوع التالي : « **سأكون سيء النية تجاه الشعب . وسأفعل له في المجلس كل الشر الذي أنا قادر عليه** » (كما هو الحال في بعض المدن) ، يجب أن يُقْسِمَ : « **إني لن ارتكب ظلماً تجاه الشعب** »[2] .

ثالثاً ـ إن نظاماً تربوياً متفقاً مع شكل الحكم هو الوسيلة الأقوى ، « والمهملة كلياً في أيامنا هذه » ، لجعل الدستور يدوم . إنْ على المواطنين ، حتى مع وجود أفضل القوانين ، بما فيها تلك المصادق عليها من قِبَلهم جميعاً ، أنْ يخضعوا لعادات ولتربية تدخل في روح الدستور : عادات وتربية ديمقراطية إذا كانت القوانين ديمقراطية ، وأوليغارشية إذا كانت القوانين كذلك .

رابعاً ـ من المهم أنْ لا تكون مناصب الحكم أو الوظائف العامة ، مطلقاً مصدراً للارباح . وهذا في أي نظام ، ولكن خصوصاً في الاوليغارشيات ، لأنه لا شيء يثير سخط جماهير الشعب ، التي سبق أن استُبعدت من الأمجاد (وهذا ما قد يُعَزّيها ، عند الاقتضاء ، لأنها ترى فيه ميزة تسمح لها بالانصراف لاعمالها الخاصة) ، مثل التفكير بأن الخزينة العامة أصبحت نهباً للحكام . إن الاستبعاد من الارباح يلفت النظر للاستبعاد من الأمجاد ، لأنه يزيد من حدته .

خامساً ـ إنه لأمر جيد أن لا يسمح لأي مواطن بتحقيق نمو غير متوازن في قوته . ومن المناسب المثابرة « على إعطاء أمجاد متواضعة خلال فترة طويلة ، بدل إعطاء أمجاد كبيرة خلال مدة وجيزة من الزمن » . والسبب في ذلك أن البشر ميالون للفساد ، وإنّ قليلاً منهم يقاومون الرخاء .

---

(1) « السياسة » ـ الكتاب الخامس ـ الفقرة 9 ـ ص 387

(2) « السياسة » ـ الكتاب الخامس ـ الفقرة 9 ـ ص 388

سادساً : يُظهر أرسطو أيضاً واقعيته عندما ينصح أولئك الذين يحرصون على بقاء الدستور بأنْ يُغذّوا لدى المواطنين هموماً ومواضيع للقلق ، بحيث « يأخذ هؤلاء ، مثل حرّاس الليل ، حذرهم ، ولا يُرخون من يقظتهم »[1] .

إن هذه المجموعة من الوصفات (بالمعنى الطبي) كانت تستهدف الدساتير أو النظم بصفة عامة . إلاّ أن أرسطو ، بالنظر للوضع التاريخي في عصره ، كان يستشهد باستمرار بالديمقراطيات والاوليغارشيات . ولهذا فإنه لم يبق عليه إلاّ الانكباب على المسألة الخاصة بنظم السلطة الشخصية ، أي بحكم الفرد ، سواءً كان ملكاً أم طاغية .

وهنا أيضاً يدرس أرسطو حالة الملكية من أجل إرضاء ضميره فقط . وهو يشير بنفسه إلى أن الملكيات لم تعد تنشأ في عصره إلاّ نادراً . وعندما يحدث هذا الامر فإن الخطر الذي يهددها ، بالإضافة للانشقاقات العائلية (الشائعة جداً) يكمن في الافراط المحتمل للسيد الذي يطمح للتقرير كسيد مطلق في كثير من الأعمال ، وعلى هامش القانون . حينئذٍ تشبه الملكية كثيراً الطغيان . ويكمن العلاج في إعادة الملك لمزيد من القياس :فكلّما امتلك اختصاصات أقل كلما احتفظ بالسلطة بكاملها لمدة أطول . وكلّما قلّلَ من التصرف كسيد وراد من التصرف كمساوٍ لرعاياه ، كلما أثار لدى هؤلاء قدراً أقل من الحسد .

حالة الطغيان

لننتقل الان ، مع أرسطو ، لاشكال الحكم الطغياني . إنها مهدِّدة بكل الاسباب المهَدِّمة للديمقراطية والأوليغارشية في شكليها المتطرفين . لأن هذين الشكلين ليسا ، بالاجمال ، إلاّ مطهران لحكم طغياني « مُقسَّم بين عدة رؤوس » ، ولأن الطغيان يجمع كل عيوب الديمقراطية ، وعيوب الاوليغارشية . بحيث أن الاحتقار والكراهية ، المصحوبة غالباً بالغضب ، تتضافر لدفع الرعايا الحانقين للتمرد ضد الطاغية . وهكذا يبدو أنْ لا شيء أكثر استحساناً ، أخلاقياً وسياسياً ، من انهيار هذه النظم المضرَّة والمشؤومة (في أقرب الاجال) . لكن هذه النظم موجودة . ولهذا يعتبر أرسطو ، بصفته مراقباً ومحللاً ، أنَّ من واجبه أنْ يأخذ بالحسبان كل ما هو موجود ، وإنْ لم يكن ذلك إلاّ من أجل تحسينه بمعالجة ملائمة ـ ها هو إذن المعالج !ـ. وهكذا يأتي ليقترح ، من أجل الحفاظ على الطغيان ، علاجين « متعارضين تماماً » (كما يقول لنا) بدل العلاج الواحد . الأول ، تقليدي ، ويمثل الطريقة القوية ، ويُستخدم عندما يصل الطغيان لذروة فساده وقمعه . والثاني ، بالعكس ، يقود الطاغية ليكون (أو ليظهر بمظهر) طاغية أقل ما يمكن ، وبعيداً أقل ما يمكن عن المدبر الحقيقي للشيء العام ، أي عن الملك الحقيقي . وليس هناك أي شك بأن المؤَلف يعطي الافضلية لهذا العلاج الثاني .

إن الطريقة القوية ، العنيفة الضالّة لاقصى حد ، تتضمن مجموعة كبيرة من الوسائل المعدَّة منهجياً ، والتي تستجيب لأهداف النظام الطغياني الثلاثة : وهي : إذلال نفوس الرعايا ، وبذر

(1) « السياسة » ـ الكتاب الخامس ـ الفقرة 8 ـ ص 379

الريبة فيما بينهم من أجل تجنب المؤامرات التي تفترض وجود ثقة متبادلة بين المتآمرين (وفي نفس الاتجاه ، شن الحرب على الناس الشرفاء لأنهم الأكثر خطورة) ، وأخيراً إبقاؤهم في حالة عجز عن التصرف : لأن أي شخص لا يحاول المستحيل . وقلب النظام الطغياني مستحيل عندما لا يكون لأي شخص القدرة على التصرف . إن الطاغية الذي يتبنّى هذا الخط السلوكي يحرص إذن على أن يعادل بين أفراد النخبة ، ويقصي على النفوس العالية ، ويطلق العنان لمطاردة الثقافة العالية ، ويمنع المواطنين ، إلى أقصى حد ممكن ، من التعرف على بعضهم البعض ، ويجبر الأعيان والكبار على العيش تحت إشرافه « وتمضية أوقاتهم عند أبواب قصره » ، ويستعمل عدداً من الجواسيس والجاسوسات والمراقبين والمستمعين ، ويفقر الرعايا الذين لن يكون لديهم الوقت للتآمر ، نظراً لاستغراقهم في العمل اليومي ، ويثير ، أخيراً الحروب (وهي طريقة أخرى لشغل الرعايا « ولجعلهم ، في نفس الوقت ، يشعرون باستمرار بالحاجة لرئيس ») . إننا نرى ، من خلال هذا الملخص الموجز وغير الكامل ، أنّ الأمر يتعلق بعلاج بالصدمة . إن دقة التحليل تثير الإعجاب بالرغم من النفور والاحتقار ، اللذين نشعر بأنّ المؤلف يكنهما لهذا الطاغية المستبد .

وبالعكس ، فإن الطاغية الذي سيفضل الطريقة الثانية ، أي العلاج الثاني ، المعاكس جذرياً ، سيجد في نظر أرسطو ، إن لم يكن العذر ، فعلى الأقل نصف عذر ، لأنه سيكون لديه « نصف فضيلة ، ولن يكون صالاً ، وإنما فقط نصف صالح » .

إن هذا الطاغية الذي يعتزم أن يظهر بمظهر ملك ، أكثر ما يمكن ، وطاغية أقل ما يمكن ، بغية تأمين أمنه ، سيسهر أو سيبدو وكأنه يسهر بعناية على الخزينة العامة . وسيقدم كشفاً بإيراداته ونفقاته . وستكون مقابلته حاليه من الفظاظة وعامرة بالكرامة . وسيكون حريصاً على أن يثير مشاعر الخوف أقل من إثارته لمشاعر الاحترام (« وهو شعور ليس من السهل الحصول عليه إذا كان هو بحد ذاته إنساناً محتقراً بعمق : كذلك يجب عليه ، حتى ولو كان قليل الاهتمام بالفضائل الأخرى ، أنْ ينمي على الأقل القيمة العسكرية ، وأن يعطي لنفسه سمعة كبيرة في هذا الميدان ») .

وعليه أن يعرف كيف يحتوي شهواته الجسدية : فمن بين أسباب التمردات والمؤامرات ضد حياة الطغاة ، ركّز أرسطو ، سابقاً ، على الإساءات ذات الطابع الجنسي ، ولا سيما الشذوذ الجنسي ، التي ينبغي الانتقام لها . كما أن عليه دائماً أن يظهر حماسة غير عادية في تمجيد الآلهة . وأن يَعرف كيف يلعب بذكاء بانقسام المدن الى طبقتين ، طبقة الفقراء وطبقة الأغنياء ، جاعلاً كلاً منها تعتقد بأنه هو الذي يحميها من قمع الأخرى . فإذا تمكنت إحداها من فرض نفسها بصفتها الأقوى ، فإن عليه أن يرتبط بها بأوثق الصلات . هكذا يكون المدير الأمين على الخير العام والخير الخاص ، الحاكم الذي تشبه سلطته جداً سلطة الملك (إن عليه أن يلعب الدور ببراعة) . إنها سلطة تمارس على رعايا من أفضل طينة ، وليس على كائنات محتقرة .

ومع ذلك فإن هناك مسألة لا يمكن للطاغية أن يتساهل فيها ، حتى ولو كان أو تظاهر بأنه أقل طاغية ممكن . وهذه المسألة هي المتعلقة بسلطته . فيجب عليه أن يبقى قادراً على فرضها على رعاياه

سواءً برضاهم أم بدون رضاهم . « لان التنازل في هذه المسألة يعني التخلي بنفس الوقت عن وضعه كطاغية »(1) .

3 ـ الدستور الأفضل القابل للتطبيق : الجمهورية المعتدلة (La POLITIE)

وكما أن هناك نوعاً من التمارين البدنية ، هو نفسه بالنسبة للجميع ، وموافق لأغلبية الناس ، فإنه يجب أن يكون هناك (كما قال أرسطو في الصفحات الأساسية التي قرأناها) شكل دستوري ينبغي على علم السياسة أن يكتشفه : إنه الشكل الذي يتكيف ، أفضل من غيره ، مع كل الأجسام السياسية ، بصفة عامة ، ويكون بإمكانها جميعاً أن تحققه ، ويتضمن نمطاً من الحياة يكون الدخول اليه مفتوحاً أمام الانسان العادي ، ولا يتطلب فضيلة ليست في متناول هذا الانسان ، ولا تربية تستلزم مواهب ووسائل كبيرة »(2) .

إن هذا الشكل موجود في الواقع . إنه الـ**Politie** أو الـ**Politeia** (بالمعنى الضيق للكلمة ، والذي يعني بالمعنى الواسع ، كما نعرف : الدستور أو النظام السياسي ، لكنه يعني هنا « الجمهورية المعتدلة ») . لقد صنّف أرسطو ، سابقاً ، هذا الشكل في المرتبة الثالثة والأخيرة من الدساتير السليمة والمستقيمة ؛ وعرّفه بأنه حكم العدد الكبير ، الكثرة ، جماهير المواطنين الذي يستهدف المنفعة العامة . وأوضح أنّ كل أولئك الذين يحملون السلاح ـ أي الطبقة المحاربة ـ يشاركون فيه بالسلطة . وهذا دون أن يغفل الاشارة الى أن عدداً قليلاً من الناس يستطيع بلوغ الكمال في كل أنواع الفضيلة ، لكنه يستطيع على الأقل بلوغه في القيمة العسكرية « لأنَّ هذه القيمة تنبعث من وسط الجماهير » . لقد كان أرسطو يتحدث عن العدد الكبير ، عن الكثرة ، عن الجماهير . وهو الان يتحدث عن **الطبقة الوسطى** ، ويرى في « الجمهورية المعتدلة » حكمَ هذه الطبقة المختارة ـ ومن هنا تنبع مزاياها .

إن الجمهورية المعتدلة تمزج ، أو بتعبير أفضل تصهر مع بعض الاوليغارشية ، أي الشكل السياسي الذي يرتكز إجتماعياً على الطبقة الغنية ، والديمقراطية أي الشكل السياسي الذي يرتكز على الطبقة الفقيرة . فهي تعطي السلطة للطبقة الوسطى ، التي تعتبر بحد ذاتها مزيجاً أو انصهاراً بين الغنى والفقر . وهكذا تتجنب ، في آن واحد ، الطابع الاحادي للاوليغارشية والطابع الاحادي للديمقراطية . إنها ، كدستور مختلط أو معتدل ، تؤمّن حكم المعتدلين ، الذين يشكلون طبقة محايدة نسبياً ، وقابلة لان تكون حَكَماً في الصراع بين الأحزاب والزمر ، وتحد منه وتهدئه . ومن هنا نرى كيف يمكن لانصهار نظامين سيئين ومنحرفين بحد ذاتهما ، أن ينتج نظاماً سليماً مستقيماً وخيِّراً . كما نرى أيضاً أن الحسنات المنتظرة من هذا النظام مستمدة من المزايا الخاصة للطبقة الوسطى التي يعددها أرسطو بحماس كبير .

---

(1) « السياسة » ـ الكتاب الخامس ـ الفقرة 11 ـ ص 412

(2) « السياسة » ـ الكتاب الرابع ـ الفقرة 11 ـ ص 300

فهذه الطبقة تتألف من أناس يمسكون بالوسط أو « بالوسط العادل » بين الأغنياء جداً والفقراء جداً ، ويملكون بكمية معتدلة محاصيل الثروة . فليس لديهم إسراف في أي شيء ، ولهذا فإنهم يجدون صعوبة أقل في الرضوخ لأوامر العقل . ولن يكون لديهم مَيْلٌ للتهرب من المناصب العامة ، أكثر من ميلهم للسعي في طلبها بكثير من الحماس . وهم لا يثيرون الحسد ، ولا يسعون لإثارة قلق أي شخص ، كما لا يسعى أي شخص لإثارة قلقهم . وهم يتوفرون أكثر من غيرهم على الشروط المطلوبة لمعرفة كيف يقودون ويطيعون في آن واحد . إن الناس المثقلين كثيراً بالثروة لا يريدون ، ولا يعرفون ، إطاعة أي سلطة ، وهم غير جديرين بالحكم إلاّ كسادة مستبدين . أمّا الناس المحرومين للحد الأقصى فيوجدون في حالة حقارة واضحة جداً لا تسمح لهم بمعرفة القيادة . وهم لا يعرفون إلاّ إطاعة سلطة تعاملهم كعبيد . بحيث أنه لا يكون لدينا مدينة رجال أحرار ، وإنّما مدينة سادة وعبيد ، « الأوائل يملؤهم الاحتقار ، والاخرون يملؤهم الحسد » . أي صداقة (ماللعلم) يمكن أيضاً أن تسود في هذه الظروف بين المواطنين . وهل من الممكن الكلام هنا أيضاً عن جماعة سياسية . جماعة تتطلب ، من حيث ماهيتها ، أن تكون مؤلّفة من حد أقصى من الأفراد المتساوين والمتشابهين ، الأمر الذي نجده بالخصوص في الطبقة الوسطى ؟.وهكذا نرى أن إمكانية العيش في ظل حكم جيد تتحقق في هذا النوع من المدن الذي تكون فيه هذه الطبقة كثيرة العدد ، ومن الأفضل أن تكون أقوى من الطبقتين الأخرتين مجتمعتين ، أو على الأقل ، من أي منهما . لانها ، من خلال إضافة وزنها الخاص ، « تجعل الميزان يميل لإحدى الكفتين ، وتمنع المتطرفين المتعارضين من الوصول الى السلطة »(1) .

إلاّ أنه يجب إضافة اعتبارين الى ما سبق :

الأول هو أن هذه الجمهورية المعتدلة أو هذا الدستور المختلط بشكل ، هو أيضاً ، جزءاً لا يتجزأ من مفهوم العدالة التوزيعية . فهو ينصف ، بالفعل ، العديد (إن لم يكن الكل) من العناصر المشار اليها في وقت واحد : الغنى ، والعدد ، والفضيلة : باعتبارها أسساً لادعاء الحق بالقيادة وللتطلعات المشروعة للسلطة . إننا نجد هنا ثانية عنصر الفضيلة ، في شكلها العسكري على الأقل . إن الجمهورية المعتدلة تقترب جداً من بعض الأشكال المحسَّنة للارستقراطية . إنها تحقق ، في مظهرها الأمثل ، أمنية أرسطو الذي يرى أن الدستور يكون « أفضل كلما كان مؤلفاً من عناصر أكثر عدداً » .

وعليه ـ وهذا هو الاعتبار الثاني ـ فإن من الطبيعي أن يَستخدم مؤلفنا الجمهورية المعتدلة كأداة قياس لتصنيف الدساتير المنحرفة ، أي الديمقراطيات والاوليغارشيات ، وفق ترتيب أفضلي ، أو بالأحرى حسب أقلها شراً . ويكفي أن نعود للوصف السابق لمختلف أنواع هذه النظم لكي نلاحظ أنّ أفضل شكل للديمقراطية ، أو أقلها سوءاً (أي ديمقراطية المزارعين والرعاة) ، وأفضل شكل للاوليغارشية ، أو أقلها سوءاً ، (أي الشكل الأكثر انفتاحاً) هما أيضاً الشكلان اللذان

---

(1) « السياسة » ـ الكتاب الرابع ـ الفقرة 11 ـ ص 304

يقتر بان أكثر من الجمهورية المعتدلة . نتيجة لوجود طبقة وسطى هامة فيها . إنها إذن النموذج الذي من الملائم أنْ نقارن به الدساتير الموجودة الاخرى ، كما كان أفلاطون (حسب الملاحظة النافذة لارنست باركر) يقارن الدساتير الفاسدة مع المثال الأعلى للمدينة الكاملة .

إن الجمهورية المعتدلة نموذج ؛ لكنها ليست في السماء ، ولا تطلب من المواطنين فضيلة كاملة ، ولا تطمح لتحقيق الخير الأعظم لهم أو للمدينة . إن الجمهورية المعتدلة ، المخففة ، الوسطى ، متواضعة . إنها تستهدف إيجاد الحد الوسط بين حدين أقصيين . ولهذا فإنها تندرج ضمن الخط المستقيم لمفهوم عدم الاسراف في شيء ، والوسط العادل و« التوسط »(mesotès) الذي يظهر ، باستمرار ، في « علم الأخلاق » ، وينتقل عبر كل كتاب « السياسة » ، والذي نتعرف فيه على إحدى الأفكار العزيزة جداً على الفكر اليوناني من بيثاعوراس الى سولون الى أفلاطون (أفلاطون « السياسي » و« القوانين » على الأقل) .

وهكذا ، (يخلص أ. باركر) فإن الهدف الذي سعى اليه أرسطو ، مفكر المدينة ، « إذا كان يتجلى مثاليٌ » ، بدولة قصوى يكون فيها الجميع فاضلون ، فإنّه ينجه ليصبح ، في التطبيق ، دولة وسطى ، لا تعود الكلمة الاخيرة فيها للأغنياء أو الفقراء ، وإنما للطبقات الوسطى »[1] .

الخلاصة : نهاية المدينة

إنها « خاتمة إبداع » المدينة اليونانية ، و« الكلمة الأخيرة » لبلاد اليونان في علم السياسة . تلك هي بعض الصيغ التي تلخص المؤلف الكبير لمعلم الاسكندر المقدوني .

لقد أتى الطبيب ، ومعه علاجه الذي يصف الاعتدال ، والقياس ، والوسط الحكيم بين الافراط والنقصان ، واحترام القانون (هذا العقل المتحرر من الشهوة) ، متأخراً جداً . أتى متأخراً جداً لان المريض كان قد قضيَ عليه . لقد أُحد الاطار المادي الواسع للامبراطورية ، والتطلع المبهم ولكن القوي ، للمدينة العالمية(La Cosmopolis) يحلان محل الاطار الذي أصبح ضيقاً جداً لدولة المدينة ، المستقلة والمزودة بسلطة الكلمة الأخيرة ، ومحل الروح المدنية ، القوية والغنية غالباً ، ولكن التي تَمَّ تجاوزها . وقد أراد القدر أن يأتي تلميذ أرسطو القديم ، بموقعه وبفتوحاته ، ليصبح رمزاً لهذا التغيير الضخم .

لقد رفض الاسكندر ، فاتح آسيا ، التمييز بين اليونانيين وغير اليونانيين أي البرابرة . واعتزم أن يكون سيد الجميع في آن واحد ، وأن يربطهم ويدمجهم من خلال الزواج المختلط والخدمة العسكرية . وقد أعطى لذلك المثال بزواجه ، في سوس(Suse) من روكسانا(Roxane) . وعندما توفي في عام323 ، قبل سنة من وفاة أرسطو ، كان كل أمل قد فُقِدَ ببقاء هذا الاستقلال السيد ، وهذا الاكتفاء الذاتي للمدينة الذي كانت أثينا تجسده بشكل رائع ، والذي بَشَّرَتْ بنهايته هزيمتها في شيرونيه ، في عام338 ، حيث كان الاسكندر البالغ من العمر ثماني عشرة سنة ، يقود أحد

---

(1) باركر - المرجع السابق ذكره - ص230

أجنحة جيش أبيه فيليب .

لقد اختلف المعلقون حول الموقف الفكري لمؤلف « السياسة » من هذه الأحداث . إلاّ أن هناك نقطتين متفق عليهما على ما يبدو . الأولى هي أن أرسطو بقي مغلقاً أمام كل فكرة تنادي بالامبراطورية العالمية ، وكل تطلع لمدينة عالمية تقوم على أساس مفهوم المساواة الانسانية ، والاندماج بين البرابرة واليونانيين . والثانية ، وهي نقطة مكملة للاولى وغير متناقضة معها ، تتصل بتأييد أرسطو الذي لا يُناقش ، للوحدة الهيللينية . وهو يقف في هذا الصدد في نفس خط غورجياس وليسياس وأفلاطون ، وخصوصاً إيزوقراط . وقد أشرنا في التفصيلات المتعلقة بالمدينة المثالية ، للجملة التي يتحدث فيها عن الهيللينيين وقال إنهم لو توصلوا للوحدة الدستورية لأصبحوا « جديرين بحكم العالم بأسره » .

ولكن ما هو المدى الدقيق لهذا الايمان بالوحدة الهيللينية (1) ؟

لقد كان من الممكن أن نستخلص من كلمات قليلة جداً نظرية كاملة ، هي نظرية الاتحاد الهيلليني الذي يفرض السلام بين المدن ، ويُجمّع جهودها العسكرية باتجاه هدف كبير مشترك : هو السيطرة على الشعوب الاسيوية مقابل القبول بحد أدنى من التضحيات في ميدان السيادة . لقد اعتمدنا ببراعة على الاقتراح الخاص بإيجاد دستور واحد لدعم الفكرة القائلة بأن أرسطو ، على الأقل في نهاية حياته وتحت تأثير الأحداث ، لم يكن يخشى من النظر الى ما وراء المدينة ، ومن أخذ الشعوب (أو ethné) خاصة بعين الاعتبار . أي أنه ، بعبارة أخرى ، لم يكن يخشى الانفصال عن مبدأ اعتبار المدينة « غاية مطلقة » . إننا نجد ، خارج الجملة الايحائية « كل شيء كان ينتهي ، لكن كل شيء كان يبدأ » : مؤشرات في هذا الاتجاه في « السياسة » . ومع ذلك فإن من الصعب معرفة الى أي حدٍ اهتم أرسطو بالروابط والكونفدراليات العديدة ، وكل محاولات التركيز السياسي (ذات المصير القلق) التي سينتهي اليها القانون الدولي(*) .

هل يجب إذن ، في النهاية ، أن نضع موضع التساؤل من جديد الحكم القائل بأن مؤلف السياسة لم يتصور ، مطلقاً ، خارج المدينة أو فيما وراءها ، جماعة بشرية مقبولة يمكن لأهدافها أن تبرر التفاني الكلي لأعضائها ، وأن المدينة كانت بنظره النهاية الطبيعية والضرورية للتطور البشري ؟ . . . أم يجب بالأحرى أن نصدق ر. ويل (R. Weil) الذي خلص ، في كتابه « أرسطو والتاريخ » ، للقول بأن الفيلسوف ، الذي عاش مدة خمس عشرة سنة بعد شيرونيه ، بدأ باستخلاص النتائج من الواقع الجديد ، وأنه : « بعد أن انطلق من المدينة ، إعترف بأهمية الشعوب . . . لكنه لم يعط لهذا الاعتراف الفرصة للوصول الى نتائجه النهائية » ؟ (2) .

(*) الامر الذي سيصمه جـ. تانكيداس (G. Tenckidès) ، ويدعمه في ذلك ملف وعبر ، « بالاتحادية اليونانية » .

(1) « السياسة » ـ الكتاب السابع ـ الفقرة 7 ـ ص 493

(2) انظر ـ ر. ويل : « ارسطو والتاريخ : بحث في « السياسة » ـ باريس منشورات Klincksieck ـ 1960 ـ ص 415

الكتاب الثاني

من الامبراطوريات الى الدول - الامم

الفصل الأول

التطلع للمدينة العالمية : من الاسكندر الى قسطنطين

يُعتبر موت أرسطو ، في عام 322 ، الذي تلا وفاة الاسكندر بفترة وجيزة حدثاً رئيسياً في تاريخ الفكر السياسي (وتاريخ الفكر بصفة عامة) . « فلقد مات مع أرسطو ، الانسان كحيوان سياسي ، وكجزء من المدينة ؛ المدينة ذات الحكومة المستقلة . أما مع الاسكندر فقد أصبح الانسان فرداً . وكان على هذا الفرد أن يعيد النظر ، في آن واحد ، في تنظيم حياته الخاصة ، وفي علاقاته مع الأفراد الآخرين الذين يؤلفون ، معه ، العالم المسكون »(1) . وفي الحقيقة فإن الفردية كانت قد وجدت ما يكفي لتمكينها من التفتح بشكل واسع ضمن إطار المدينة ، ولكن بشرط توفر المواطنة . أما مع فتوحات المقدوني التي افتتحت العصر المسمّى بالهلليني (hellénistique) فقد بدأت الأمور تسير بشكل مغاير ، لأن فكرة الانصهار بين اليونانيين وغير اليونانيين كانت قد انطلقت . وكانت هذه الفكرة تتضمن المساواة البشرية ، وتماثل الطبيعة البشرية في كل مكان . إن الفرد يمتلك ، بشكل مستقل عن كل مواطنة ، قيمة خاصة ، إنطلاقاً فقط من صفته كوحدة متميزة وسط الكل الانساني . لقد تفجرت المدينة التي كُبُرت على الصعيد الفكري لتصل الى حدود العالم المسكون (Oikouméné) . أما الفردية فترافقت مع العمومية (Universalisme) أو العالمية (Cosmopolitisme) .

لكن المدينة العالمية (Cosmopolis) لم تكن موجودة بعد إلاّ في الروح ، في الخيال ، في حالة تطلع فلسفي أو ديني : إنها مدينة عالمية ، مدينة سامية مفتوحه للآلهة كما للبشر ، لكنها مدينة بلا تخوم ولا مؤسسات . لقد كان المواطن ، (Politès) (في المدينة ـ الدولة) عضواً نشيطاً في جماعة ملموسة ، ضيقة ، سيدة لنفسها ، وتعتبر مقراً لحياة حيمة وقوية وغنية . أما الفرد في العصر الهلليني فكان بحاجة لإطار سياسي جديد ، ومبررات جديدة للحياة . وإلاّ فإنّه لن يكون إلاّ وحدة سلبية في عالم مجرد ، وبلا حدود . وسيرى نفسه مستسلماً في عزلة لم تكن معروفة مطلقاً في الماضي .

إن الإطار السياسي الجديد سيُقدِّم له من خلال الممالك الهللينية الكبيرة الناشئة عن تفسخ امبراطورية الاسكندر . أما المبررات الجديدة للحياة فسيطلبها ، إذا فشلت السلطة الجديدة ، التي

---

(1) و. و. تارن (W. W. TARN) ـ الحضارة الهللينية (La civilisation hellénistique) (مترجم عن الانجليزية) ـ باريس ـ منشورات PAYOT ـ 1936 ـ ص 78

ستحل محل المدينة ، في توفيرها له ، إما في ديانات جديدة أو في فلسفات جديدة ، منفصلة عن السياق السياسي الضيق ، وتشكل جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الهللينية ـ التي صهرت مع بعض ، المساهمات اليونانية والمساهمات الشرقية .

لقد غزت هذه الحضارة الى حد كبير الفاتح الروماني الذي نشرها في الغرب . ولهذا فإننا سنصفها ، من الآن فصاعداً ، بالحضارة اليونانية ـ الرومانية . لقد فرض الفكر السياسي اليوناني نفسه على الأوساط المثقفة في الجمهورية الرومانية . وغذّى الانتقائية (éclectisme) لدى شيشرون (Cicéron) وفلسفة التاريخ لدى بوليبيوس (Polybe) ، اليوناني الذي أصبح رومانياً . إن صورة الملك الهلليني هي التي ستلهم فيما بعد ، وإلى حد كبير ، أوكتافيوس ـ أوغسطس (Octave-Auguste) الذي أسس الامبراطورية الرومانية على أنقاض الحرية الجمهورية . الامبراطورية الرومانية العالمية التي أعطت تخوماً ومؤسسات ، وهيكلاً قانونياً وإدارياً للمدينة العالمية ، حُلم الحكماء الذي كان ، على ما يبدو ، في طريق التحقيق . الامبراطورية الرومانية العالمية التي ولد فيها ، في مقاطعة يهودا (ونما عبر الاضطهاد) دين عالمي كبير للخلاص ، هو : المسيحية ، التي سيحتنقها بعد ثلاثة قرون الامبراطور قسطنطين (Constantin) (في عام 312) بقرار سيكون له نتائج لا تحصى .

إنَّ الانطلاق من الاسكندر ، الذي توفي قبل إنجاز مخططه الكبير ، والانتهاء بقسطنطين الذي سبقت نهاية عهده (في عام 337) ، بداية الاجتياح البربري بأقل من خمسين سنة ، يمكن أن يبدو اعتباطياً . لكنْ هذا الاختيار يعود لأن هذه المرحلة الطويلة ، التي إمتدت خلال ستة قرون ، تتميز ، في آن واحد ، بأهمية إستثنائية وبوحدة فريدة . إنها (كما كتب أ. بريهيه (E. Bréhier) المرحلة التي :

« تحددت خلالها السمات الاساسية ، والدائمة ، منذ ذلك الحين ، لحضارتنا الغربية : لقد شهدت هذه المرحلة ، بالفعل ، حلول فكرة الدولة التي تُدير للمصلحة العامة ، وتخضع لقواعد قانونية دقيقة تماماً ، محل إستبدادية الحضارات الشرقية القديمة في آسيا الصغرى ، ومحل نظام المدينة اليونانية . وأصبحت فكرة الكرامة الانسانية ، والحقوق المتصلة بالشخص ، في تلك الفترة أساس الحياة الاجتماعية . وتحقق شكل من الحضارة العالمية حقيقةً ، بمعنى أنها لم تكن محدودة بأي تقاليد وطنية أو محلية . إنها حضارة تتوجه ، قانونياً ، لكل البشر ، لأنها تؤمن بتماثل العقل المشترك لدى الجميع . . . » (1) .

1 ـ العصر الهلليني (عام 323 ـ عام 168)

« إذا بحثنا عن تعريف عام للحضارة الهللينية فإنها تبدو ، على نقيض الحضارة الكلاسيكية

(1) أ. بريهيه : « الرواقيون » (Les Stoiciens) ـ باريس ـ منشورات Pléiade ـ 1962 ـ المقدمة ـ ص : 57

(أي حضارة المدينة) كحضارة بازيلوس (basileus أو ملك) ، أي « كحضارة ملكية »[1] . إن البتوليميين (Ptolémées) أو اللاجيين (Lagides) في مصر ، والسلوقيين (Sélencides) في آسيا الصغرى (سورية وبابل وايران) والانتيغونيين (Antigonides) في مقدونيا واليونان ، هي الملكيات الكبرى الثلاث التي تأسست في النهاية على أنقاض امبراطورية الاسكندر ، بعد مضي نحو خمس وأربعين سنة على وفاته ، وعبر الأحداث المبهمة للصراع بين القادة العسكريين الذين خلفوه . لقد استمرت المدن بالوجود ، بلا شك ، باعتبارها أطراً للحياة اليومية لليونانيين . كما تشكلت مدن جديدة في الشرق على يد اليونانيين الذين جذبهم اليه الملوك الهلليون . لكنّ مسألة الاكتفاء الذاتي والاستقلال السيد لهذه المدن لم تعد مطروحة . فقد كان عليها أن ترضى بالاستقلال الاداري . أما الملك فكان هو السيد ، بكل ما في الكلمة من قوة . بحيث أنه لم يعد بالإمكان الحديث عن مجتمع سياسي ، أي دولة ، موجودة بشكل مستقل عنه ، وهو يمثلها . لقد حلّ شخصه أو سلطته الشخصية محل المدينة ، أو المدينة الدولة ، وذلك من خلال ظاهرة « إنتقال » جذابة[2] .

إن السعي للهدف الأخلاقي ، والبحث عن حياة مشتركة وفق الخير ومن أجل الخير ، أصبحت تتعلق الآن بهذا البازيلوس (أي الملك) وليس بالمدينة . وهذا العمل الايجابي الذي كان المواطنون ينتظرونه من سلطة مدنية ، لم يكن من المتصور الحد منها بشكل صارم ، أصبح الرعايا الهلليون ينتظرونه من الملك الذي لم يكن من المتصور أكثر تحديد سلطته ضمن حدود ضيقة . إن الحماية التي كان المواطنون يلتمسونها من الدستور والقوانين ، أصبح على الملك ، من الآن فصاعداً أن يؤمنها للمحكومين : وذلك حسب تعبير مدهش نوقش معناه الدقيق كثيراً . فالملك هو الـ nomos empsucos أي القانون الذي يتنفس ، القانون المتَجَسِّد ، المتحرك ، الحي[3] . ولهذا ظهرت له نعوت المحسن (evergétés) والمنقذ (sôter) . إن مجموع الصفات التي كانت تصنع التميز أو الفضيلة (arété) لدى هيئة المواطنين بأسرها ، أصبح هو الذي يملكها . فهي تصنع فضيلته الخاصة التي تعتبر الضمانة القصوى (والتي يمكن الحكم بأنها غير ثابتة) للمحكومين .

إن مثل هذا الانتقال يُفسر ، بشكل غير كافٍ ، من خلال تضافر التقاليد الشرقية للسلطة المطلقة ، مع التيارات الفكرية اليونانية البحتة ، منذ « سياسي » أفلاطون ، وحتى العبقرية الاستثنائية ، « للإله بين البشر » الذي أشار اليه أرسطو ، مروراً بحنين اكزينوفون وإيزوقراط « للقائد » (إن القرن الرابع كان يختلف كثيراً في هذا الصدد ، وكما نعرف ، عن عصر بركليس) . فلكي يتمكن الملك من الاستفادة من نفس « المشاعر المطلقة » التي كانت المدينة المقدسة تلهمها

---

(1) ا . ايمارد (A . AYMARD) وجـ. أوبوايه (J. AUBOYER) « الشرق واليونان » (L'Orient et la Grèce) - (التاريخ العام للحضارات) - باريس منشورات P.U.F. - 1953 - ص : 390

- ك . موسيه (Cl. MOSSE) وب . غوكوفسكي (P. GOUKOWSKI) ، العالم اليوناني والشرق » (Le monde grec et l'Orient) (المجلد الأول ، القرن الخامس ، المجلد الثاني : القرن الرابع والعصر الهلليني) - باريس - P.U.F. - 1975 - مجموعة شعوب وحضارات .

(2) أنظر . سيريللي ، توشار وآخرون = المرجع السابق ذكره ص 52

(3) حول الـ (nomos empsucos) أنظر : سنكلير = المرجع السابق ذكره - ص 308 وما بعدها وص : 314

للمواطنين ، كان على الانتقال الايديولوجي أن يتخذ من تغير الشيء المقدس مرتكزاً له . لهذا تألّه الملك الهلليني ، وأصبح موضوعاً لعبادة منظمة . لقد كان لنعوت القانون الحي والمحسن والمنقذ صدى ديني . فالذي كان يُنتظر منه الكثير من المحسنات (لكي لا نقول : الخلاص) ، وكان يجمع في شخصه العديد من الصفات ، وكانت فضيلته تخلف الفضيلة المدنية ؛ لا يمكن أن يكون إلاّ من طبيعة أكثر من بشرية ، ومن عرق أو جوهر خاص ، هو عرق الآلهة . لقد أتت عبادة السلالة ـ التي كانت أصولها ، بشكل رئيسي ، يونانية ، وليس شرقية ، لأنه ، « قبل الاسكندر ، كان فرعون الوحيد من بين كل الملوك الشرقيين الذي يشكل موضوعاً لعبادة »(1) ـ إذن لتحل مباشرة محل عبادة المدينة عبر آلهتها .

إن القيمة السياسية لمثل هذه العبادة بديهية . لذلك كانت السلطة تشجع مظاهرها . فالإيمان بألوهية الملك السيد كانت تقوي رصيده في المدن اليونانية ، وتؤمن لأعماله شرعية بعد وفاته . لقد كان يستفيد من فقدان آلهة الاوليمبيا لنفوذها ليس فقط لدى المثقفين ، وإنما أيضاً لدى الاخرين . إن أغنية شعبية كان الاثينيون يلتمسون بواسطتها الحماية من ديميتريوس الأول(Démétrios Ier) ، ملك مقدونيا ، كانت تقول : « الالهة الاخرون إمّا أنهم غير موجودين أو انهم بعيدون ؛ إمّا انهم لا يسمعون أو أنهم لا ينتبهون . أمّا أنت ، فأنت هنا ، ونحن نستطيع أن نراك ، ليس في خشب ولا في حجر ، وإنما في الواقع »(2) .

أما القيمة الدينية البحتة لعبادة السلالة هذه فهي أكثر قابلية للنقاش ـ وقد نوقشت . ولنقل بأنها كانت بعيدة عن أن تكون معدومة ، لكنها بعيدة أيضاً عن الاستجابة للتطلعات التي بدأت جزئياً بالظهور ، مع انحطاط المدينة ، لصالح الديانات الشرقية ذات الاسرار . هذه التطلعات للاتحاد مع الألوهية في النشوة والحب وفي الخلاص ما فوق ـ الأرضي ، وأخيراً ، وخاصة في الإله الواحد الذي يتجاوز الألوهيات القومية ويصهرها كلها في ذاته بطريقة توفيقية(syncrétisme) . في هذا الصدد ، يمكن القول بأن فتوحات الاسكندر أعطت الانطلاقة لثورة دينية حقيقية لدى اليونانيين . ثورة لامست العامة ، والقلوب البسيطة والحارّة أكثر من ملامستها للمثقفين والعقول الرفيعة .

لقد كان هؤلاء يلجؤون بالأحرى للفلسفة والعلم . فلسفة كبيرة هي ، بالأساس ، دين أيضاً . فلسفة هيمنت في العصر الهلليني وتُسمّى الرواقية(le stoicisme) . وفلسفة أخرى ذات دور أقل ولكنه ثمين ، هي الابيقورية(l'épicurisme) . وهما المذهبان العقائديان ، في فترة ما بعد أرسطو ، اللذان ، اعتزما الاجابة على التساؤل الخالد للحكيم : لماذا نعيش وكيف نعيش ؟ . العيش في اكتفاء ذاتي روحي ، في اكتفاء ذاتي أخلاقي وفكري ، وبدون خضوع حقيقي للاطار السياسي ، ذاك هو جوابهم الذي يعتبر ثورة أخلاقية . إن هذه الثورة ، التي بدأت مع الكلبيين والسيرينيكيين الذين كانوا ينسبون أنفسهم لسقراط ، تكتسي تعبيرها المزدوج مع أبيقور(Epicure) وزينون(Zénon) .

(1) أ. إيمارد وجه . أوبوايه = المرجع السابق ذكره ـ ص 414
(2) أنظر = ماري = المرجع السابق ذكره ـ ص 55

لقد أسس أبيقور في عام306 بأثينا المدرسة المسماة « بالحديقة » . وهو أثيني نشأ في ساموس . أما زينون فعارض اعتباراً من عام ٣٠٠ تعاليم أبيقور ، بتعاليمه التي كان يلقيها تحت الرواق(stoa) (ومن هنا جاء تعبير الرواقية) . وزينون هذا فينيقي ، ولد في سيتيوم(cittium) بجزيرة قبرص . ورغم اتفاق الاثنين على الهدف المنشود ، فقد اختلفا جذرياً حول الطرق المؤدية له .

لقد فكر كل منهما بأن الفلسفة ، في عالم حَوَّلَتْهُ فتوحات الاسكندرْ ، أصبحت قبل كل شيء فناً تطبيقياً موضوعاً تحت تصرف البشر ، وذلك من أجل أن يسهل عليهم الاستعمال الجيد للأشياء . والسعي الفردي للسعادة . لكنهما نظرا بشكل مختلف كلياً لحاجات (والخلاص) هؤلاء البشر في العصر الهلليني ، الذين كانوا ، في الواقع ، « متضررين . . . بطريقتين : فالأغلبية كانت تشعر بأنها تشكل جزءاً من عالم جديد ، وتبحر بلا خارطة في بحر غير مكتشف ، وهؤلاء هم الذين حاول الرواقي أن ينيرهم ، وأقلية كانت تشعر بأنها مضطهدة ، وخائفة وترغب بالهرب ، ولهؤلاء بيَّـنَ أبيقور الطريق »(1) .

ما هو هذا الطريق ؟ وما هو ، بالمقابل ، طريق الرواقي ، طريق زينون ثم تلميذه كليانت (Cléanthe) ، ثم كريسيب(Chrysippe) تلميذ كليانت ، المهم جداً لحد أنه سيُوصف بالمؤَسِّس الثاني للرواقية ؟

أبيقور

إنَّ البحث عن اللذة ، المعَرَّفَة بشكل ملائم ، والمرتبطة بسلسلة من التمارين الفكرية المناسبة ، هو الطريق الذي بَيَّنَه أبيقور . إن اللذة ، بالنسبة له ، هي الغاية التي يسعى اليها طبيعياً البشر والحيوانات ، تماماً كما يهربون طبيعياً من الألم . إن الأمر لا يتعلق أبداً (كما يُوضح) بلذة الماجنين والمتمتعين . ولا باللذة « المتحركة » للسيرينيكيين : وإنما بلذة ساكنة ، مستقرة ، يُوفرها إشباع الحاجات الطبيعية ، وإزالة الألم الذي يسببه عدم إشباعها . إن مفتاح الحياة السعيدة هو « العقل المتيقظ الذي يبحث بدقة عن دوافع ما يجب اختياره ، وما يجب تجنبه ، والذي يرفض الأراء العقيمة التي يكتسح الاضطراب الأكبر بواسطتها النفوس »(2) .

إن غياب إضطراب النفس والآلام الجسدية ، هو أساس اللذة التي يتطلع إليها أبيقور . فالحكيم يتميز بهدوء النفس(ataraxie) . وهذا الهدوء يحصل عليه من خلال رفضه للإثارة (التي تغذيها الرغبات والمخاوف) التي لا يعرف الانسان العامي كيف يقاومها . إن الخوف من الموت ، والخوف من الالهة والجزاءات الإلهية ، هما خوفان بلا أساس . فالموت الذي يتجلى بالفقدان التام للاحساس ، الذي يكمن فيه كل خير وكل شر ، لا يعني شيئاً بالنسبة لنا . فهو لا يكون طالما نحن

---

(1) تلرن = المرجع السابق = ص305

(2) حول ابيقور أنظر : « أبيقور والابيقوريون » ـ نصوص مختارة لـ ج . بران(J. BRUN) ـ باريس ـ منشورات P.U.F. ـ 1971 ـ و أ . برييه : « قصة الفلسفة » ـ المرجع السابق ذكره ـ و جـ . بولاك(J. BOLLACK) = « ابيقور : نصوص أخلاقية » ـ باريس ـ منشورات Minuit ـ 1976

موجودون ، وعندما يأتي ، لا نكون نحن موجودين . أما الآلهة ، فهي موجودة ، ولكن ليس بالطريقة التي يتصورها الانسان العامي أبداً . إن الكون ، المشكّل وسط الفراغ بواسطة حركة الذرّات ، ليس من صنعها ، وهي لا تعرف التدخل في سيره . إنها سلبية ، بلا هموم ولا تعطي الهموم للغير ، وتعيش سعيدة تماماً في راحة كاملة . فليس هناك عناية إلهية ولا قدر ، « وكل الأشياء تحدث من تلقاء ذاتها » [1] .

إن أخلاق اللذة هذه ، التي تتضمن الكثير من المعاني المضادة ، يسيطر عليها التمييز بين المفيد والضار ، الذي يعتبر قضية حسابية . (« إنّ التجارة الشهوانية ليست مفيدة لنا أبداً ، لهذا يجب أن نعتبر أنفسنا سعداء إذا تخلصنا منها بدون ضرر ») . إنّ نفس التمييز ، باستثناء التمييز بين العدل والظلم ، يحكم المفهوم الابيقوري للمجتمع . فليس هناك شيء عادل بالطبيعة . إن العدل هو المفيد . والعدالة هي الميثاق المنفعي الذي يعقده الأفراد (أو الشعوب) فيما بينهم بغية عدم إلحاق الضرر ببعضهم البعض . وإذا لم يكن هناك التزام من هذا النوع ، فإنه لن يكون هناك عدالة أو ظلم . وإذا أردنا أن لا نتجاهل الوقائع ، وأن لا ندع أنفسنا ننساق وراء الجمل الجوفاء ، فإنّه يجب أنْ نوافق على أنّ كل نظام قانوني يُعترف ، بشكل عام ، بأنه مفيد للعلاقات الاجتماعية هو عادل « سواء كان هو نفسه بالنسبة لكل الناس أم لا » ، وأنّ كل قانون موجود ويبدو أنه غير مفيد لهذه العلاقات هو ظالم [2] .

إنّ هذه النظرة المنفعية الضيقة تعني أن المجتمع السياسي يستمد قيمته من كونه الضمانة للأمن المتبادل ، والمتناسق مع جزاءات ضرورية من أجل إثارة الخوف من العقاب : إن أي شخص لن يكون متأكداً مطلقاً من أنه لن يقع ، في النهاية ، في الشرك ، حتى ولو كان قد نجا منه آلاف المرات . إننا نتعرف هنا على فلسفة التمسك بالتقاليد (Le conventionnalisme) للسفسطائيين الراديكاليين ، وعلى لهجة أنتيفون في « مقاطعه » وكذلك على لهجة غلوكون في « الجمهورية » . كما نتجه طبيعياً للتفكير بأنه إذا كانت ضمانة الأمن قد استخدمت لتبرير المجتمع السياسي ، فقد كان على أبيقور وأتباعه أن يميلوا لتفضيل الحكومات القوية ، والملوك الذين يمارسون حكماً مطلقاً . فهؤلاء ، على الأقل ، لم يكن لديهم ما يخشونه من مدرسة « الحديقة » .

لكنْ المدرسة ، التي اعترفت (بعكس الكلبيين) بقيمة السياسة ، كانت في نفس الوقت تبعد أتباعها عنها . إن الذين يحبون الألقاب الشرفية والمجد هم أحرار في أتباع طبيعتهم ، لكي لا يتألموا من الجمود ، ويخلقوا لأنفسهم عذاباً ما ، إنهم أحرار في الاهتمام بالشؤون العامة . أما الحكيم ، برأي أبيقور ، فهو الحريص على العيش مختبئاً ، بعيداً عن العواصف ، في ميناء عزاء وسلام ، وفي إقامة « هادئة ومضيئة » ، متجنباً الاهتمام بها ، مبدئياً . إلاّ إذا كان هناك حالة إستثنائية [3] .

(1) « نصوص مختارة » ـ ص : 121 - 143 - 156

(2) المرجع السابق = ص 149 - 152

(3) المرجع السابق = ص 152 - 153

لم يكن بإمكان زينون وأتباعه أن يقبلوا أخلاق الهرب والتملص هذه . فقد كانت نزعتهم ، بعكس الابيقوريين والكلبيين ، إيجابية . وكانت توصيهم بوضع طابعهم الذي لا يُمحى على العالم الهلليني : طابع مواطنتهم العالمية ، ومفهومهم للحكيم ، وموقفهم ، الواضح جداً ، من السياسة .

لقد كانت مواطنتهم العالمية(cosmopolitisme) تستمد مصدرها ، بدون شك ، من مواطنة الكلبيين العالمية . فزينون كان ، بالأصل ، تلميذاً لكراتس . لكنه أبدى الكثير من التحفظ ، ولمدة طويلة ، كما يقول لنا ، تجاه « تشوشات » مدرسة ديوجين . وعندما ظهر له مؤلفه الأول ، « الجمهورية » ، (الذي فقد مثل كل مؤلفاته الأخرى) سَرَتْ نكتة تقول بأنه كان يكتب « على ذنب الكلب » (1) . لقد أخذت المواطنة العالمية معه منحىً جديداً ، بالمقارنة مع كراتس أو ديوجين اللذين كانا أكثر عدوانية تجاه المدينة المرفوضة ، مما كانا متحمسين للمدينة العالمية (لكي لا نقول شيئاً عن موقف الانكماء واللامبالاة لدى الابيقوريين) . إن وعظ زينون يشبه دعاء الاسكندر أثناء مأدبة أوبيس (Opis) الشهيرة في بلاد الفرس ، قبل عام واحد من وفاته ، ونظرته لمجتمع تعيش فيه ، بانسجام(omonoia) وكشركاء متساوين ، كل شعوب الامبراطورية المدعوة لأن تضم العالم بأسره . ويشير بلوتارك ، (Plutarque) في صدد حديثه عن مؤلَّف « الفينيقي الطويل والمتقشف الذي أسس الرواقية » ، الى أنَّ مبدأ

« هذه الجمهورية التي تستحق الاعجاب كثيراً . . . يكمن في أن الناس يجب أن لا يتفرقوا في مدن وشعوب ، لكل منها قوانينها الخاصة : لأن كل الناس مواطنون ، ولأن لهم حياة واحدة ، ونظاماً واحداً للأشياء ، كما هو حال القطيع الموحد في ظل قاعدة قانون مشترك » .

ويتابع بلوتارك كلامه قائلاً :

« إن ما كتبه زينون كما لو كان يحلم ، قام الاسكندر بتحقيقه . . . لقد جمع في إناء واحد كل شعوب العالم ، وأمر الجميع بأن يعتبروا الأرض وطنهم ، وجيشه قلعتهم ، والناس الأخيار كأهل ، والأشرار كأجانب » (2) .

إنه تلاقٍ جذاب ، غالباً ما أُشيرَ اليه ، بين المفكر والفاتح ! وهو يكفي ليطبع العالمية الرواقية بطابع أصيل . إن هذه العالمية لا يمكن فصلها عن الفلسفة العامة للرواقي كما عرَّفها أ. بريهييه ، بقوله إنها : « فن العيش المستند على وعي علاقاتنا مع الكون » . إن الكون(L'Univers)

---

(1) أنظر « الرواقيون » ـ المرجع السابق ذكره ص18

(2) بلوتارك ـ ذكره أ. بريهييه . أنظر أيضاً بنوا ـ ميشان(BENOIST - MECHIN) في كتابه « الاسكندر الكبير أو الحلم المتجاوز (Alexandre le Grand ou le rêve dépassé) » باريس ـ منشورات L.A. PERRIN ـ 1976 ـ ص : 180

هو المدينة الكبرى ، المدينة العالمية ، (La cosmopolis) ، التي يتعايش فيها البشر والآلهة ، والتي يرتبط فيها كل واحد بالاخرين ، ويحكمها القانون : القانون الإلهي الوحيد الذي تتغذى منه ، حسب الصيغة الهيراقليطيسية ، كل القوانين البشرية (إنه الـ Logos أو العقل الكلي الذي يعتبر كل لوجس فردي غصناً أو « فرعاً » منه) . وعبثاً يحاول الفرد أنْ يتمرد ضد إرادة ما تسميه المدرسة : الطبيعة ، العناية الإلهية ، القدر ، الله (أي كما يُسمى زوس في ترتيلة كليانت : « مبدأ وسيد الطبيعة ، الذي يحكم كل شيء وفقاً للقانون ») . عبثاً ، لأنَّ عليه في النهاية أن يخضع . فَلْيَستجب إذن بدون تأخير وبفرح وحرية ، بدل انتظار أنْ يُجَرَّ بالقوة !. إن السرَّ الكبير لفن العيش ، وللحكمة ، يكمن هنا (1) .

هكذا يُستخلص المفهوم الرواقي للحكيم - إنه ذلك الذي لا يجد مطلقاً حاجة لأن يُدفَعَ أو يُقتاد : إنه يفهم ويستبق بفرح نوايا القدر ؛ إن الممارسة الحرّة لارادته تقوده ببساطة للاتحاد مع الإرادة الإلهية (2) . وعليه ، فإنَّه يعيش وفقاً للطبيعة . وهذا ما يلخص الواجب الرواقي . إن الحكيم ، باحتقاره للأشياء المادية واللذة ، والترف ، والنقود ، والنجاح ، لا يهتم إلاَّ بأشياء النفس ، بكماله الأخلاقي ، وبطلب الفضيلة - التي هي السعادة ، والتي يجد فيها تعويضه . إنه حرّ وسيِّد إزاء الاخرين ، كما هو إزاء نفسه . إن مقطعاً لزينون يقول لنا : « إن من الأسهل أن نغمس في الماء قربة مليئة بالهواء ، من أن نجبر حكيماً على أن يفعل رغماً عنه ما لا يريد هو أن يفعله . لان الاكراه ليس له تأثير على نَفْسٍ قام لوجس (عقل) مستقيم بشدها بمعتقدات صلبة كما تُشَدُّ بالعضلات » (3) . إن هذا اللوجس المستقيم نفسه يمنع كل الرغبات العقيمة وكل الشهوات الفاسدة ، التي تعصف بالرجل العادي وتعذبه من الدخول الى نَفْسِ الحكيم . وهكذا يرسي زينون أسس حرية الحكيم واستقلاله ، التي توفر له ، في المجتمع الكبير للكائنات العاقلة الذي يجب على الحكيم فيه أن يبيِّن المثال للسلوك الأخلاقي ، نوعاً من المكانة الملكية باعتباره تجسيداً للقانون ، وانعكاساً للعقل الكلي . ولقد ألحّ كريسيب ، فيما بعد ، في كتاب مفقود ، على أنَّ الحكماء ليسوا فقط رجالاً أحراراً ، وإنما هم أيضاً ملوك ، وإنهم وحدهم يستطيعون أن يكونوا كذلك ، لأن الملكية « سلطة لا يُرَدُّ عليها » ، ولأن على الملك السيد أن يعرف الخير والشر ، اللذين ليس للأشرار أيُّ علمٍ بهما » (4) . ألاَ نعثر في هذا ثانية ، وإن كان السياق الفلسفي مختلف جداً ، على حلم أفلاطون : حلم سيادة الحكيم ؟.

ولكن ، وباعتبار ذلك ، ما هو الموقف الذي ننتظره من الرواقي إزاء سياسة المدن والشعوب الحقيقية ، التي لكل منها قوانينها الخاصة التي عارضها زينون بالمثال الأعلى المُمَجَّد للمدينة العالمية ؟.إن هذا الموقف أوضح بكثير مما كنا نتخيله مسبقاً .

فنظراً لأن واجب الرواقي ، كقاعدة عامة ، يكمن في العمل وليس في الامتناع ، وكذلك في

---

(1) تعريف برهييه موجود في كتاب « الرواقيون » - ص : LIX
(2) تارن - المرجع السابق ذكره - ص : 310
(3) بوهلنز : « الحرية اليونانية » - المرجع السابق ذكره - ص 172
(4) « الرواقيون » - المرجع السابق ذكره - ص 55

أن يكون مفيداً لأكبر عدد ممكن من أمثاله ، وبما أن السياسة تدخل في عداد الأشياء غير المهمة (فهي ليست جيدة أو رديئة في حد ذاتها ، ولهذا فإن من الممكن استخدامها بشكل جيد أو رديء) ، فإن تعاليم الرواقي المعاكسة لتعاليم أبيقور والمنسوبة أحياناً لزينون ، وأحياناً لكريسيب ، تنص على أن الحكيم سيهتم بالسياسة ، إلاّ إذا منعه ظرف ما من ذلك . فإذا كانت المدينة العالمية تحتل المرتبة الأولى في سُلَم القيم ، وإذا كان الحكيم الذي يُجسِّد اللوجس هو « السيد الحقيقي للانسانية » ، فإنّ المدينة الصغيرة أو الوطن الصغير الذي ولد فيه الجسد لا ينبغي ، مع ذلك ، التخلي عنه ، إن زينون كان يحرص على أن لا يجهل أحد بأنّه من سيتيوم . وكان يرى أن العقل يُقنِع بتمجيد الوطن ويردع عن احتقاره . إن إمتلاك وطن « شريف » هو على الأقل خير خارجي ، إن لم يكن خيراً في النفس ؛ تماماً كما أن أمتلاك وطن « مجرد من المعنى » هو شر خارجي . إن الحكيم سيكون محقاً في ترك الحياة (الانتحار الرواقي !) من أجل وطنه ، كما هو محق في تركها من أجل أصدقائه أو من أجل الهرب من آلامه المفرطة (1) . وبالاجمال ، فإن تعايش مدينتين ـ وقانونين ـ يعتبر أمراً مقبولاً بدون مناقشة معمقة . « إن الرواقيين ـ كما كتب تارن Tarn بقليل من السخرية ـ لم يحاولوا أن يتحاوزوا إمكانياتهم » . أو بعبارة أخرى ، أن يتحدوا الواقع .

إنَّ الواقع ، في عصرهم كما في العصور الأخرى ، هو قضية الحكم الأفضل (أو الأقل سوءاً) في المجتمعات السياسية الخاصة ، وقبل كل شيء ، في الممالك الهللينية .

إن الرواقي ، كما يقال لنا ، يختار ، نظرياً ، « مزيجاً من الديمقراطية والملكية والارستقراطية » ، أي دستوراً مختلطاً . ونظراً لعدم وجود مثل هذا الحكم ، فهو يُقدِّمُ مستشارين مسموعين جداً ، للملوك الهللينيين . ولقد سبق لزينون أنْ دُعِيَ من قِبَلِ ملك مقدونيا أنتيغون غوناتاس (Antigone Gonatas) ، الذي كان قد تابع تعاليمه ، للمجيء الى بلاطه :

« ستكون السيد ليس لي وحدي ، وإنما لكل المقدونيين . . . لأن الذي سيُعَلِّم الملك . . . وسيُلهمه سلوكاً فاضلاً ، سيَحضُرُ بالتأكيد رعاياه لفضائل الرجال ؛ لأنه كما يكون القائد يكون ، بشكل محتمل ، وعادة ، رعاياه » (2) .

لكن زينون ، المتقدم جداً في السن ، رفض دعوة أنتيغون هذا الذي غالباً ما تُذكر كلمته التي وَصَفَ فيها الملكية بأنها : « عبودية مشهورة » . لكنه أرسل إليهْ اثنين من تلاميذه . وفيما بعد ، جرى كل شيء كما لو أن هناك صلات نسب خاصة (في الواقع وليس في العقيدة) بين الملك الهلليني والرواقية التي ستُسمى بالقديمة . فماذا يمكن أن يكون أكثر إغراءاً بالنسبة لعضو المدرسة الرواقية من « أن ينير » ـ من بين كل أولئك الذين يجرون في بحر غير مُكتشف منذ غرق المدينة ـ هذا الملك الذي كان يجسد لوحده فقط نظاماً سياسياً خاصاً ؟ . ماذا يمكن أن يكون أكثر إغراءاً من تعليمه كيف يكيف هذا النظام مع النظام الكلي ؟ . وكيف يصبح ، إن كان لديه الكفاءة الروحية ، حكيماً على العرش ؟ .

(1) المرجع السابق ـ ص : 46 - 50 - 57

(2) المرجع السابق ـ ص : 19 - 20

إن هذا التفسير يمكن أن يكون موسوماً بالمثالية !.إنه يكمل ، ولكنه لا يستبعد ، تقديماً أكثر واقعية للرواقية « المتعالية ولكن المرنة ، المفتوحة على كل التسويات ، وعلى كل المناسبات بالرغم من مظاهرها الصارمة ، والمبتذلة . . . لحياة سياسية مثمرة ، ولكن معقدة »(1).ولكن ، هل ستتكيف الرواقية التي تأقلمت هنا مع الملكيات الموجودة ، مع الجمهورية الرومانية ، وكيف ؟.

2 ـ الجمهورية الرومانية والرواقية الوسطى :

أدى الفتح الروماني للعالم الهلليني (من بيدنا(Pydna) في عام168 الى اكتيوم(Actium) في عام31 (*)) ، بالرغم من المقاومات التي يعتبر كاتون الأكبر(Caton l'Ancien) رمزاً لها ، الى طبع المتمصرين بالطابع الهلليني . ويشار دائماً في هذا الصدد ، بحق ، للسفارة التي أرسلها الأثينيون في عام155 الى روما ، والتي كانت تضم رئيس الرواقيين ، ديوجين البابلي ، وكريتولاوس (Critolaos) الارسطوطاليي ، وكارنياد(Carnéade) مؤسس الأكاديمية الجديدة : وقد تسلّى هذا الأخير بدعم فكرة العدالة في خطاب أولي له ، ثم بدحضها بنفس البراعة في خطاب ثانٍ ألقاه بعد يومين ، الأمر الذي اعتبره كاتون بمثابة فضيحة . إن هذا النوع من البهلوانية الخطابية ، إن كان يتجاوز بلا شك الحدود ، فإنه يشهد على الثروات الفردية للعقل اليوناني ، بالمقارنة مع البلادة الرومانية الأصيلة . إن مذهب الشك والكلبية والأبيقورية كانت تقابل بالتأكيد بالرفض أكثر مما تقابل بالتعاطف من قبل الارستقراطية التي كانت تستند على الطبقة الوسطى ، وتحكم الجمهورية . لكن الأمر كان يختلف تماماً بالنسبة للرواقية . فأخلاقها ، وإلحاحها على الواجب ، وعلى قوة الارادة المستقيمة ، والفضيلة كانت ملائمة بشكل عجيب للأوساط الحاكمة . ومع ذلك فإن وجهات النظر الفلسفية لزينون وكريسيب (وخاصة ، على ما يبدو ، كريسيب ، الذي ركّز كارنياد هجومه عليه) ، كانت بحاجة لأن تُراجع وتوسّع وتُغنى وفق روح توفيقية . إن الرواقية القديمة كانت تتجه لإخلاء المكان ، مع بانيتيوس (Panetius) ، للرواقية الوسطى التي سيدين لها شيشرون بالكثير : لقد أصبحت الرواقية مذهباً مرناً ، بعد أن فقدت شراستها القديمة ، وأخذت منحىً عملياً أكثر . وهذا كل ما يجب من أجل جعلها قابلة للهضم من قبل هؤلاء الرومانيين المنتمين للطبقة الأرستقراطية .

« الذين كانوا يجهلون كل شيء عن الفلسفة ، وكانوا مع ذلك ، يتحرقون حماسة لتعاليم اليونان ، المختلفة جداً عن كل ما كانت روما تستطيع أن تنتجه بنفسها . إن أي نظام يوناني آخر لم يكن مؤهلاً مثل الرواقية للاستجابة للفضائل الفطرية الخاصة بالسيطرة على الذات ، والوفاء للواجب ، والحس المدني الذي كان الرومان يزدهون به بشكل خاص . وإن أي مفهوم سياسي لم يكن مؤهلاً أيضاً مثل مفهوم الدولة

(1) سيرينللي ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 55

(*) بيدنا : مدينة في مقدونيا سحقت فيها الفرق الرومانية جيش ملك الفرس (في حرب مقدونيا الثالثة والأخيرة) .
ـ أكتيوم : رأس في بلاد اليونان ، انتصر فيه أوكتافيوس ، الذي سمّي فيما بعد بأوغسطس ، على انطونيو وكليوبترة ، ملكة مصر ، وآخرة ملوك اللاجيين .

العالمية الرواقية من أجل إدخال كمية ما من المثالية في أعمال الفتح الروماني الـذي اهتم كثيراً باكتساح الأراضي »[1] .

لقد كان بانيتيوس ، الذي أتى الى روما في عام144 (وكما أوضح ذلك أ. بريهيه) ، إنسانياً يهتم بالنشاط التحضيري للانسان ، وليس منظراً دينياً(théologien) منشغلاً بالكون وبطبيعته . وكان بعيداً جداً عن كريسيب ومذهبه الفكري الـذي يُرجع الغرائز والشهوات الى أحـكام اللوجس ، وإلى أعمال فكرية . لقد رفض الحكمة الجادة بشكل مبالغ فيه ، والتي تمارس العنف مع طبيعتنا الفردية بحجة الامتثال للطبيعة الكلية . إن الفضيلة ، بالنسبة له ولبوزيدونيوس فيما بعد ، لا تكفي للسعادة . بل يجب أيضاً لتحقيقها توفر « الصحة واليسر والقوة » . لقد أولى أهمية كبيرة للمظهر الخارجي للسلوك (décorum) الـذي يعبر عن الجمال الـداخلي . ولـم يأنفْ (وهـذا ما سيمتدحه شيشرون بقوة) من النزول لتطبيق مبادىء المدرسة بشكل ملموس على قضايا تنظيم السلطات العامة وإعداد الحكّام ـ الأمر الذي كان أفلاطون وتلاميذه ، وأرسطو وأتباعه يفعلونه بغزارة ، لكن الرواقيين القدماء لم يقوموا به إلاّ قليلاً : « لأنهم عالجوا الدولة ، بعمق بلا شك ، في مناقشاتهم الشفهية فقط ، لكنهم لم يتطلعوا . . . لتطبيق مبادئهم على الشعب والمجتمع المدني »[2] .

لقد كان بانيتيوس اليوناني (عام180 ـ عام100 ؟) ـ مثل اليوناني الآخر، المؤرخ بوليبيوس، الأصغر منه بثلاثين سنة ـ مرتبطاً بصداقة مع سكيبيون أميلين(Scipion-Emilien) ، حفيد سكيبيون الافريقي الذي انتصر على هنيبعل : وهـو الشخصية الارستقراطية البارزة في عهد الجمهورية والمثيرة للاعجاب ، والتي سيقول لنا مومّسن(Mommsen) عنها ، إنه إذا كان التاريخ الروماني يضم العديد « من الرجال المزودين بعبقرية أكثر منه . . . . فإنه كان يرتفع فوق الجميع بصفائه وافتقاده لكل أنانية سياسية ، وحبه النبيل للوطن »[3] . لقـد كان بانيتيوس يرى فيه، بلا شك، نموذج الحكيم الموافق للرواقية التي عدّلتها المساهمات الافلاطونية والارسطوطاليسية وأغنتها وأضفت عليها طابعاً إنسانياً : الحكيم الذي لديه الحق تماماً بأن يرغب بالسلطة من أجل أن يمارسها بكِبَر نَفس ، ووفق العقل المستقيم . أما سكيبيون الذي عَرِفَ ، من جهته ، كيف يحيط نفسه بدائرة مأثورة من العقول الكبيرة ، فكان يقدِّر حق القدر التعاليم العقلانية والانسانية ، الجديرة بأن تعيد شعباً من الجنود الخشنين الذي يمكن لنجاحه أن يعميه ، الى الحدود الصحيحة ، وتحثه على شيء من التفكير . وهكذا (كان يبوح الى بانيتيوس) نضع ، عادة ، بين أيدي المروِّضين الخيولَ « التي أصبحت شرسة نتيجة لشدة المعارك المستمرة ، من أجل تحويلها لحيوانات يمكن التعامل معها بسهولة أكثر » ![4] .

---

(1) جـ هـ. سباين : المرجع السابق ذكره ـ ص : 139

(2) شيشرون « في القوانين »(Des Lois) ـ ترجمة أبوهـن (APPUHN) باريس ـ منشورات Garnier-Flammarion ـ 1965 ـ ص : 185

(3) ذكره أبوهن في المرجع السابق ـ ص : 6

(4) شيشرون « بحث في الواجبات »(Traité des Devoirs) في (« الرواقيون » ص =526) .

أما بوزيدونيوس (عام135 ـ عام50) فلم يبقَ من أعماله الكثيرة في مختلف أنواع الميادين ، إلاّ مقاطع فقط . (كما هو الحال بالنسبة لبانيتيوس الذي تابع شيشرون عن قرب كتابه المعنون : في الواجب(Sur le Devoir)) . لقد أعطى بوزيدونيوس للرواقية « دفعاً قوياً نحو الدين ، ونحو العلم في آن واحد » . وكان يشاطر بانيتيوس وبوليبيوس الاعجاب بسلطة وعظمة روما . وقد كتب ملحقاً من إثنتين وخمسين مقالة للمؤلَّف الشهير الذي كان بوليبيوس يطمح بواسطته لأن يعطي لتاريخ روما مسوغات نبالته ، وذلك من خلال وضع رونق جديد على المفهوم اليوناني القديم للدستور المختلط ، الذي نال حظوة كبيرة لدى الرواقيين (كان بوليبيوس على الأقل شديد التأثر بالرواقية ، وإن لم يكن رواقياً) .

بوليبيوس والدستور المختلط

يبحث هذا اليوناني الذي أصبح رومانياً ، المولود نحو عام200 ، والمتوفي في عام125 ، وصديق سركيبيون أميليان ، في مؤلّفه « تواريخ »(Histoires) ، عن تفسير لأسباب رفعة روما التي أخضعت ، في نصف قرن ، تقريباً كل الأرض المسكونة . وقد وجده في دستورها الذي جعل منه النقطة المركزية في مؤلّفه . فقد كتب :

« إن الاشكال الثلاثة للحكم كانت ممزوجة في الدستور الروماني . وحصة كل منها كانت محسوبة بدقة . فكل شيء كان ممزوجاً فيه بإنصاف بحيث أن أي شخص ، حتى من بين الرومانيين ، لم يكن يستطيع القول إن كان الدستور أرستقراطياً أو ديمقراطياً أو ملكياً . . . فلدى تفحص سلطات القناصل يقال عنها نظام ملكي . . . ، وإذا حَكِمَ عليه من خلال سلطات مجلس الشيوخ ، كان ، بالعكس ، أرستقراطياً ، وإذا أخذت بالاعتبار حقوق الشعب ، كان يبدو بوضوح أنه ديمقراطي »(1) .

وبعد أن يوضح ، لتبرير أطروحته ، الامتيازات المتتالية لكل من العناصر الثلاثة ، يخلص بوليبيوس للقول بأن ترتيبها أعطى ، بفضل قدرتها على أن تضايق أو تدعم بعضها بعضاً ، أفضل النتائج في كل الظروف : سواء تعلق الأمر بخطر خارجي أم بتمزقات داخلية . لقد كان إيجاد نظام أكثر كمالاً أمراً مستحيلاً . فله يعود الفضل في أن روما أصبحت لا تقهر . إن الرومانيين لم يكونوا ليتوصلوا قط لهذا الشكل المختلط ، الناجم عن المزيج الموفق للأشكال الثلاثة الصافية ، من خلال المحاكمة العقلية فقط . لقد لعبت التجربة دورها في هذا الصدد . فلقد كان ليكبرغ ، في الماضي أول من نَظّم إسبارطة وفق هذا المبدأ . أما الرومانيون فتعلموا ، وسط العديد من

(1) « التواريخ »(Les Histoires) الكتاب6-2-4 . أنظر أيضاً : ك. فون. فريتز(K. Von Fritz) ـ « نظرية الدستور المختلط في العصور القديمة»(The theory of mixed Constitution in Antiquity) نيويورك ـ 1954 . وكلود نيكوليه(Cl. NICOLET) « الأفكار السياسية في روما في عهد الجمهورية»(Les idées politiques à Rome sous la République) ـ باريس ـ Colin ـ مجموعة U ـ 1964 ـ ص : 24-30-77-80
ورونالد سيم(R. SYME) « الثورة الرومانية »(La Révolution Romaine) ـ باريس ـ Gallimard ـ 1967 ـ

الصراعات والصعوبات التي كانت لديهم ، ومن خلال محنهم نفسها ، أنه النظام الأفضل الذي يمكن اتباعه .

ولقد ظهرت ، مع هذا المديح للنظام المختلط ، فلسفة دورية للتاريخ تدين بالكثير لقانون تقهقر الدساتير الافلاطوني . إن هنالك دورة ، تريدها الطبيعة ، ووفقها تتعاقب الدساتير بالضرورة ، بحيث تُوَلِّد بعضها البعض تبعاً لنظام ما ، لتعود في النهاية الى نقطة الانطلاق .

إن نقطة الانطلاق هذه هي حكم الفرد بالمعنى الأكثر بدائية للكلمة : فالناس الذين يعيشون في قطعان كالحيوانات ، يخضعون مثلها ، لقانون الأقوى والأكثر شجاعة ، الذي ليس لسلطته حد آخر غير قوته نفسها ـ إنها عملية طبيعية كلياً وعفوية .

ثم تتحول هذه السلطة البدائية ، بفضل تقدم النزعة الاجتماعية والأخلاق ، القائمة على اصلحة بالطبع ، الى ملكية يُقِرُّها عقل المحكومين . إن القائد الفظ يصبح ، عبر درجات غير محسوسة من التطور ، مَلِكاً ، بكل ما يتضمنه التعبير من معاني الطيبة والعدل ونبل المشاعر . وتكون الملكيه وراثية ، لانه يفترض بالابناء أنْ يكون لديهم ، بفضل العوامل الوراثية والتربية نفس الصفات .

لكنَّ الملكية تفسد وتتحول الى طغيان وذلك بقدر ما يستسلم الملوك لاغراءات السلطة ، ويجرون وراء شهواتهم ، ويبدرون بذلك عدم الرضى لدى رعاياهم . حينذاك يقوم هؤلاء ، تحت قيادة الأفضل من بينهم ، بالتآمر . وهكذا تقضي الارستقراطية على حكم الفرد الواحد .

وبدورها تفسد الارستقراطية . . . ذلك عندما يفقد الا . . . حس الحرص على الخير العام الذي كان لدى آبائهم ، ولا يكون لديهم حس . . . السياسية والحرية المدنية . ويكونون متعطشين للنقود واللذة ، ويعتدون على شرف النس . . . وهكذا . . . الحكم الاوليغارشي . لكن هذا النظام ، الذي يثير في الشعب نفس المشاعر التي يثيرها الط . . . تركض باتجاه نفس الكارثة . فيُطارد الاوليغارشيون ويقتلون . ونظراً لعدم إمكانية الايمان أيضاً بملك أو بحكم الأفضل يقيم الشعب الذي لم يعد له أمل إلاّ في نفسه ، الديمقراطية . وتستمر الديمقراطية ، التي تُولي للمساواة والحرية الكلام ثمناً لا محدوداً ، لحين ظهور جيل جديد ، تنقصه تجربة المآسي القديمة ، وينتابه ضجر من الحرية والمساواة . حينئذٍ يبدأ من جديد الصراع من أجل السيطرة . ويلجأ الأغنياء للرشوة ويُعَوِّدون الجمهور على الهدايا ، وتجاوز الحقوق ، والعيش على حساب الأخرين . وذلك بانتظار أن يقيم الجمهور ، لحسابه الخاص ، حكم العنف ، ويبدأ بذبح الأغنياء ونفيهم ، وبنهب وتقسيم أموالهم ـ وأخيراً عندما يصل لآخر درجات الوحشية ، لا يكون أمامه إلا أن يُسَلِّم نفسه ثانية لسيد ، أي لملك . هكذا يتم اجتياز الدورة بكاملها . إن كل من يعيها بوضوح يمتلك مفتاحاً أكيداً يمكنه ، إذا استخدمه بدون أحكام مسبقة ولا انفعال ، من الحكم ، على الحالة الحاضرة أو التنبؤ بالتطور النهائي .

ورداً على السؤال الخاص بمعرفة ما إذا كان لنظام ما ، ضمن هذا الاطار المحدد سلفاً ، ـ

وبذوق مفرط في التبسيط - أي حظ في النجاة من الانحطاط ، يجيب بوليبيوس بالايجاب . ولكن بشرط توفر علاج ملائم يتجلى بالضبط ، بالنظام المختلط . ويكفي مبدئياً للنظام المذكور أن يعرف كيف يمزج العناصر الملكية والارستقراطية والديمقراطية بطريقة يخلط فيها سلطة الفرد بسلطة الأقلية وسلطة الأكثرية . بحيث أن أي شكل للحكم ، إذا تمكن من الحد من نمو « البذور المشؤ ومة » التي يحملها في ذاته ، سيكون له حظ بتجنب الفساد وبالتعرف على الاستقرار : وهذا بالضبط ما سمح به كمال الدستور المتوازن والمتكافىء والمختلط للجمهورية الرومانية .

ومع ذلك فإن بوليبيوس لم يستطع التخلص تماماً من التناقض الداخلي الذي يحتويه عرضه للأشياء . فكمال نظام ما ودوامه يتناقضان مع قانون الدورة والعودة الحتمي(anacyclosis) . ولهذا يشعر المدافع عن عظمة روما ، على ضوء نتيجة اللعبة البارعة والكاملة للأشكال والقوى السياسية المتعارضة ، بأنه ملزم بالموافقة على أنَّ تغييراً نحو الأسوأ لا بد أن يحدث يوماً ما . وهو يوضح افتراضه بقوله :

« عندما تتوصل دولة ما ، بعد أن تكون قد أبعدت الكثير من الأخطار الشديدة ، لسمو وقوة لا جدال فيهما ، يحدث بالتأكيد ، إذا أقامت الرفاهية فيها طويلاً ، أن يصبح العيش فيها يتم بطريقة باذخة جداً ، ويأخذ الناس فيها بالتشاجر بشكل مفرط من أجل كل ما يتعلق بالحصول على مناصب الحكم ، وكل ما تبقى من مشاريع » .

حينئذٍ يبدأ الانحطاط . ثم يتسارع ، بفعل البعض ، ليصل الى النهاية القصوى المتمثلة بحكم الدهماء(Ochlocratie) (1) .

إن هذه المحاولة لتفسير الدستور الروماني « بعبارات الفلسفة اليونانية » لم تَنْجُ من الاعتراضات . فنظراً لأنه لم يتمكن ، على وجه الاحتمال ، من قراءة « السياسة » لأرسطو (حيث يتم الحصول على النظام المختلط نتيجة انصهار الأوليغارشية والديمقراطية في طبقة وسطى قوية) ، لم يأخذ بوليبيوس بالحسبان اللعبة المعقدة للغاية التي تدور بين الفئات الاجتماعية والقوى السياسية والسلطات القانونية . إن « دستوره المختلط » ، الذي ينجم عن التحديد المتقابل للسلطات القانونية المتنافسة ، والتي يمكن لكل منها أنْ تحيِّد الأخرى ، يُبَسِّط الواقع الدستوري الروماني ويضفي عليه طابعاً مثالياً وكاريكاتورياً . إلاّ أنَّ هذا لا يمنع ، أولاً ، من أن بناءه ، المتفق مع التقاليد الروافية ، سيلقى نجاحاً كبيراً ، في روما نفسها ، لدى الأوساط التي كانت تسعى للبحث عن نظرية للحكم الافضل . كما لا يمنع ، ثانياً ، من أن هذا البناء ، إذا أُخذ ككل ، هو الذي سنجده ثانية ، في زمن مونتسكيو ، في نظرية « فصل السلطات » الشهيرة ، أو بعبارات أقل تجريداً وغموضاً ، في نظام توزيع السلطات المنفصلة وميزان القوى .

---

(1) انظر - جـ روفيه (J. Rouvier) - « السلطة في الجمهورية الرومانية » (Du Pouvoir dans la République Romaine) - باريس (Nouvelles éditions latines) - 1963 - ص : 78

شيشرون (عام106 ـ عام43) : القانون الطبيعي و« الشيء العام »

إن دور التكييف والنقل الذي قام به مؤلف « في الجمهورية » (De la République) و« في القوانين » (Des Lois) (وهما عنوانان مستوحيان من أفلاطون (*)) ، و« بحث في الواجبات » (Traité des Devoirs) ، كان كبيراً . لقد كيّفَ شيشرون مذاهب الرواقية الوسطى ، وخصوصاً مذهب بانيتيوس ، مع أساليب التفكير الرومانية . ونقل لأوروبا الغربية بعضاً من المواضيع الرئيسية التي ستتشكل منها (بمساعدة المسيحية) النزعة الانسانية الأخلاقية والسياسية . إن أصالة فكره الانتقائي ، والذي كان يغرف من كل المصادر اليونانية بلا استثناء ، يمكن أن تُناقش . أما أهميته ، باعتباره حلقة في التاريخ الفكري ، فلا . إن من الصحيح القول بأن الفلسفة السياسية في روما بدأت مع شيشرون ، وأنه كان « بكل معنى الكلمة ، الكاتب السياسي الأول » لهذه المدينة (Urbs) ذات النزعة العالمية ، والتي تهيمن عليها قضايا العمل والقوة (1) .

إن الموضوع الأساسي ، المتحدر من الرواقية ، والذي يطوره شيشرون بوضوح فريد ، حوالي منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، هو موضوع **القانون الطبيعي** ، المدعو لانتشار واسع فيما بعد .

> « هناك قانون حقيقي ، هو العقل المستقيم ، المطابق للطبيعة ، المنتشر لدى كل الكائنات ، المتفق دائماً مع نفسه ، وغير القابل للتلف . . . هذا القانون لا يسْمَحُ بإدخال أي تعديل عليه . إن من غير الجائز إلغاءه ، لا كلياً ولا جزئياً . فلا مجلس الشيوخ ولا الشعب بإمكانه أن يعفينا من طاعته . . . إن هذا القانون لا يختلف في أثينا عنه في روما ، ولا يختلف اليوم عما سيكونه غداً . إنه نفس القانون الواحد الأبدي والثابت الذي يحكم كل الامم ، وفي كل الأزمنة . إن هناك إلهاً واحداً من أجل تعليمه ووضعه للجميع . . . إن مَنْ لا يطيع هذا القانون يجهل نفسه » (2) .

تلك هي ، في « في الجمهورية » ، لغة ليليوس (Lelius) الصديق العزيز جداً لسكيبيون إميليان . إن التفصيلات المضافة في « في القوانين » ليست بأقل قوة . فالمؤلف يعارض فيها كل قانون مكتوب ودستور في أي مدينة ، بالقانون الاسمي ، المنقوش في طبيعتنا ، والسابق لكل الأزمنة . إن هذا القانون هو العقل السامي وقوة الطبيعة الكلية ومبدأ الموجه للانسان الذي يعيش مستقيماً . فبواسطته يرتبط الانسان بالالوهية ، ويرتبط البشر فيما بينهم ، كما لو أنهم ينتمون لنفس المدينة ، التي هي الكون الذي ينظمه ويحكمه المبدأ الإلهي . إن هذا القانون ليس اختراعاً للعقل البشري ، ولا مرسوماً لشعوب يملي أوامر ونواهي : إن الإنسان العامي هو الذي يعطي لهذه القواعد الامرة اسم القوانين . إلاّ أن من المناسب « أن لا ندع أنفسنا نتدحرج بالعرف كما نتدحرج بموجة ،

---

(1) ك. بيكوليه ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 61 .

(2) « في الجمهورية » ـ ترجمة أبوهن ـ باريس منشورات Garnier - Flammarion ـ 1965 ـ ص : 86 .

(*) « أفلاطون هذا ـ كما قال أتيكوس لشيشرون ـ الذي أنت معجب به ، الذي تحبه ، والذي تضعه فوق الجميع » .

ونتدرب على الكلام مثل الانسان العامي »[1] .

هكذا ينشأ التعارض بين قانون أبدي ، كلي ، ثابت ، سابق وسامي من جهة (وهو القانون الحقيقي . القانون الطبيعي الذي يندمج مع العقل الإلهي) وبين القاعدة التنظيمية المحتملة ، المتغيرة ، المحلية والأدنى مرتبة التي تزينها اللغة الدارجة باسم القانون ، من جهة أخرى . ويأخذ هذا التعارض بسبب الضوء الشيشروني الحاد وضوحاً مُعْمِياً . إن هذا التعارض الرواقي كلياً ، المرتبط بمفهوم المدينة العالمية (La cosmopolis) ، يبدو غريباً في أساسه وبالرغم من العبارات ، عن التمييز الارسطوطاليسي ، الملتصق بالمدينة (La polis) ، بين الحق الطبيعي أو العدل الطبيعي (dikaion phusicon) والحق الوضعي أو العدل الشرعي (dikaion nomicon) . فمنذ ذلك الحين ، أصبح على كل القوانين المكتوبة ، وأعراف مختلف الجماعات السياسية ، لكي تكون صالحة ، ولكي تبرر وضعيتها ، أن تكون مطابقة للقانون الطبيعي . إن الطبيعة ، بالمعنى الرواقي ، ستكون الحجر الأساسي للحقيقة ولصلاحية النظام القانوني للمجتمعات المنظّمة .

إلاّ أن الطبيعة تريد أن يكون كل البشر ، بطريقة ما ، متساوين ومتشابهين . لانهم جميعاً يمتلكون العقل . ولأن ما يصيب حواس أحدهم يصيب حواس الجميع . ولأن بعض « المعارف الأولى المبهمة » منقوشة بطريقة مشابهة في عقول الجميع . ولأنه ليس هناك إنسان ،مهما كانت أمته ، لا يستطيع « التوصل للفضيلة » ، إن كانت الطبيعة مرشدته . لقد وضعت الطبيعة أيضاً لدى الجميع الشعور بالعدل لكي يأتي الجميع لمساعدة بعضهم البعض . فالجميع يرتبطون ببعض ، ويرون (كما يقول الشاعر) أن لا شيء مما هو إنساني غريب عنهم ، ويحترمون الحق على حد سواء . إلاّ أن الفساد الذي تسببه العادات السيئة يأتي ، لسوء الحظ ، ليولد ويقوي « بقعاً سوداء » ، بحيث تنطفىء تلك الشعلة الجميلة التي أشعلتها الطبيعة فينا »[2] .

إن ما أنطقه المؤلف في « في القوانين » ، وبجمل مليئة بالمثالية ، للقانون الطبيعي ، توسع أكثر فأكثر الهوة التي تفصله عن أرسطو ـ لأنه يفترض هنا مساواة إنسانية عميقة تعتبر ، مع ذلك ، واقعاً أقل مما تعتبر مطلباً أخلاقياً . إنه يفترض هنا الوحدة الانسانية .

وهناك موضوع شيشروني آخر ذعِيَ ليترك أثراً طويلاً ، هو موضوع الشيء العام (res publica) [*] .

« إن الشيء العام هو شيء الشعب . وبالشعب يجب أن نعني ليس كل حشد لأناس مجتمعين كقطيع بأي طريقة كانت ، وإنما فئة كثيرة العدد من أناس تشاركوا مع بعضهم البعض بانتمائهم لنفس القانون (Juris consensu) وبنوع من وحدة المصالح

---

(1) « في القوانين » ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 150

(2) المرجع السابق ـ ص 132 -134

(*) أي « الدولة » كما تسمى باللغة الحديثة (المترجم) .

(utilitatis communione) . . . إن تأسيس أول سلطة عاقلة يجب أن يكون مرتبطاً بنفس القضية التي تُوَلِّد المدينة . وهذه السلطة يجب أن تُسند إما لفرد واحد أو لعدة أشخاص مختارين ، وإما يجب أن تتولاها الجماهير أي مجموع الشعب . . . إن كلاً من هذه الأشكال الثلاثة ، حتى ولو حافظ على الصلة التي ربطت ، من حيث المبدأ ، بين الناس بطريقة دفعتهم لتكوين المجتمع السياسي ، لا يعتبر في الحقيقة كاملاً ، ولا هو برأيي الأفضل . ومع ذلك فإن من الممكن تحمُّله ، بحيث يمكن لكل منها أن يعتبر مفضلاً » (1) .

إن ما يسترعي الانتباه في هذه التعريفات (التي يُسندها شيشرون لسكيبيون اميليان) هو الإلحاح على الصلة الحقوقية(vinculum juris) التي ينشأ عنها أساساً المجتمع السياسي . إن الشكل القانوني العميق للفكر الروماني يتجلى فيها مطعماً بفلسفة عامة ذات إلهام يوناني . فبدل مجموعة الناس المتّحدين سياسياً فقط بأهداف مشتركة ومُثل عليا مشتركة ، أصبح لدينا الشعب(populus) الذي هو عبارة عن مجموعة بشرية متلاحمة بواسطة صلة حقوقية جعلت منها جسماً حقيقياً مزوداً بسلطة قانونية سيدة . وهذا سواءً تعلق الأمر بملكية أو أرستقراطية أو أوليغارشية أم بديمقراطية : وهي أشكال مختلفة للحكم ، ولتنظيم السلطة ، لكننا نجد فيها دائماً نفس السيادة ، سيادة الشعب . (« إن الأشكال الثلاثة كلها هي منوعات للشيء العام ، والشيء العام(res publica) هو شيء الشعب(res populi) ») (2) .

إن دور الحاكم تمليه هذه الرؤية للمجتمع السياسي الذي يوطده الحق(Le Droit) والذي لا يمكن لخدمته (كما قيل في حلم سكيبيون الذي يتوج « في الجمهورية ») إلاّ أن ترضي للغاية أول الآلهة ، أي ذاك الذي يحكم العالم ويضع القانون السامي والكلي والثابت .

إن العبء الخاص الذي يقع على عاتق هذا الحاكم يكمن في أنْ يفهم جيداً ، أنه ، حتى ولو كان ملكاً ، ليس المدينة ، وإنما هو « ممثلها فقط » . ولهذا فإن عليه أن يدعم كرامتها وشرفها ، ويحترم قوانينها ، ويميز بين حقوق كل فرد ، ويتذكر بأن كل هذه الالتزامات قد أُسندت لأمانته » (3) . إلاّ أنّ احترام القوانين لا يكفي بحد ذاته . إذ أنّ عليه أنْ يضع الحق موضع التطبيق (الحق الذي هو فوقه وفوق المدينة نفسها) . فالحاكم هو القانون الناطق مثلما أن القانون هو الحاكم الأبكم . إننا نفكر هنا بالملك الهلليني الموصوف « بالقانون الحي » . ولكن في حين أن معنى هذا التعبير كان يدعو للنقاش ، فإن تعبير القانون الناطق المطبّق على الحاكم واضح جداً . فبواسطة فمه الذي يملي تدابير السلطة ، يُعبر الشيء العام عن نفسه . فهو الذي يُشَخِّصه مثل ممثل يضع على وجهه

---

(1) « في الجمهورية » - المرجع السابق ذكره - ص : 27

(2) ص. هـ. ماكيلوين(C. H. MCILWAIN) « نمو الفكر السياسي في الغرب من اليونانيين الى العصور الوسطى » (The growth of political thought in the west from the Greeks to the Middle Ages) - نيويورك - منشورات McMillan -1932 - ص : 117

(3) « بحث في الواجبات » - المرجع السابق ذكره - ص : 538

القناع ، ولا يمثل بدون هذا القناع شيئاً . إن من الممكن القول ، بأن كل عناصر المفهوم القانوني القادم لسيادة الدولة كانت حاضرة ، منذ ذلك الحين ، في التأملات الشيشرونية (بما فيها التوفيق الصعب مع قانون الطبيعة) (1) .

أما الموضوع الذي لا يمكن تجنبه في فترة شيخوخة الجمهورية الرومانية ، والذي كان بوليبيوس قد عالجه بكثير من الدقة ، فهو موضوع الدستور المختلط الذي عاد له شيشرون ثانية ، ولكن من زاوية مختلفة . إن سكيبيون أميليان أيضاً هو الذي يحمل له ، بشكل وهمي ، العون .

فلقد عَدَّدَ سابقاً ثلاثة أشكال للشيء العام ، لم يكن أي منها ، برأيه ، الأفضل . وها هو يشرح أفكاره في هذا الصدد . فكل منها له عيوبه التي يظهرها . وزيادة على ذلك ، فإن كلاً منها قابل لأن يتحول من خلال التقهقر والانزلاق السريع ، لنظام مجاور مكروه . إلاّ أن هناك نوعاً أو شكلاً رابعاً ينجم عن مزج أو خلط الأشكال الثلاثة الأخرى بنسب عادلة : وهذا الشكل هو الذي يستحق أكثر القبول ، لأنه حالة متوازنة بين الأشياء ، ولأنه يقدم كل ضمانات الاستقرار :

« أجد من الحسن ، بالفعل ، أن يكون هناك في المدينة سلطة عليا وملكية ، يخصص قسم منها للكبار ، وتترك فيها أيضاً بعض الشؤون لحكم الجمهور وإرادته . في مثل هذه المدينة سيكون هناك ، في المقام الأول ، نوع من التوازن الذي لا يمكن للرجال الأحرار أن يعانوا لمدة طويلة من غيابه . ثم سيكون هناك استقرار . . . وإذا لم يكن هناك توازن في المدينة ، وحقوق ووظائف وأعباء ، بحيث يكون لدى الحكام ما يكفي من سلطة ، ولمجلس الكبار ما يكفي من نفوذ ، وللشعب ما يكفي من حرية ، فإن النظام لا يمكن أن ينعم بالاستقرار » (2) .

أمّا إذا توفر التوازن والاستقرار ، وبنفس الوقت ، الانسجام والوفاق (concordia) فإنّه لن يكون هناك أي سبب لاندلاع ثورة ، باعتبار أن لكل عنصر مكانه الملائم في التسلسل . إن هذا بحق هو الحكم الأفضل .

لكن هذا الحكم لا يستبعد ، بل يتضمن ، بالعكس ، حضور وتحكيم المواطن الأفضل ، الأول بين أقرانه ، الأمير (أو princeps) : إنه رئيس « طيب وحكيم ، وجدير بالسهر على مصالح المواطنين وكرامتهم ، ووصي ومدافع عن الشيء العام » (3) . إنه قائد هذا الحكم ؛ ومرشده المكوَّنْ

---

(1) س . هـ . ماكيلوين ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 118

(2) « في الجمهورية » ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 66

(3) المرجع السابق : ص : 6 ـ حول تعبير : « الامارة » ـ أنظر الى ميشال (Alain Michel) في : « الفلسفة السياسية في روما من أوغسطس الى ماركوس اوريليوس » (La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc-Aurèle) باريس ـ Colin ـ مجموعة U ـ 1969 ـ ص : 27 وما بعدها) . وحول أوغسطس وعصره : أنظر الكتاب الاساسي لـ ب . بوتي (P. PETIT) « التاريخ العام للامبراطورية الرومانية » (Histoire générale de l'Empire romain) باريس ـ منشورات Seuil ـ 1974 . ص : 32-68

والْمُغِنُّ بطريقة ملائمة ، الْمُسَلَّح بمعرفة كبيرة وبفصاحة ، الشهير بالألقاب المختلفة ، والفيلسوف المنغلق على الطموحات الحقيرة . لقد كان التفكير يَنْصَبُّ في الماضي على سكيبيون اميليان . أما حالياً فإن شيشرون يفكر بنفسه . إنها ليست بالتأكيد دعوة للملكية ، لأن اسم الملك ما زال مكروهاً لدى الرومانيين منذ عهد تاركان (Tarquin) . إن خضوع الجمهورية لإنسان واحد لم يكن أمراً مطروحاً . فالأمير لم يكن إلا الأول بين أمراء آخرين ، مُنتقين حسب الأصول . إن الأمر يتعلق بضمان سير الدستور المختلط ، صانع الانسجام ، من خلال عمل وحكمة هذا النموذج للانسان السامي ، هذا المواطن النموذج .

لقد كان البناء جذاباً ، لكنه هش . وقد أظهرت هذا الأمر الأحداث التي هيمنت عليها المسيرة « المتنظمة والعنيدة » للسلطة العسكرية . فبعد صراع قيصر (César) وبومبيه (Pompée) ، وانتصار قيصر ثم اغتياله في 15 آذار(٤٤) . أسندت القيادة الثلاثية المؤلفة من ليبيدوس (Lépide) وانطونيوس (antoine) واوكتافيوس (octave) ـ هذا الأخير هو ابن أخ قيصر ـ لنفسها السلطات ، ونظمت المحظورات ، التي كلفت شيشرون حياته . وعندما أصبح أوكتافيوس السيد الوحيد في عام ٢٩ ، أسس النظام الجديد التي سيكرس نهاية إختلاجات الجمهورية ، ونهاية الحرية الرومانية أيضاً . لقد أعاد أوكتافيوس رسمياً الجمهورية لحالة من السلام الضروري . وقد أسند اليه مجلس الشيوخ لقب أوغسطس . فأصبح الامبراطور قيصر أوغسطس . وهكذا تأسست ، في الواقع ، الامبراطورية التي ستستمر عدة قرون .

3 ـ الامبراطورية الرومانية : من سينيكا الى ماركوس ـ أوريليوس

قيل عن أوغسطس ـ أوكتافيوس أنه تفنن في جعل سيطرته غير ملموسة . فقد رفض حتى الأسماء التي يمكن أن تزعج ، « ومنها لقب « دكتاتور » المكروه في سيلاَّ (Sylla) والذي يمقته قيصر نفسه »(١) . وضمن هذه الروح اعطى لنفسه لقب أمير . وتبنى بشكل كاريكاتوري ، ولكن ذكي للغاية ، مصطلح « الحرية الجمهورية » الشيشروني . وكانت سيطرته تكتسي رداء « الامارة » المتواضع والمطمئن ، وهو الرداء الذي ورَّثه لخلفائه .

لكنه ، في الحقيقة ، كان يريد أن يكون سيداً وملكاً ، وكان يعرف كيف يكون كذلك . لقد كانت صورة الاسكندر حاضرة في روحه ، كما كانت حاضرة في روح قيصر . وكانت حاضرة أيضاً ، من خلال الاشتقاق ، صورة الملك الهلليني ، الخيِّر ، والمحسن ، والمنقذ ، وذي الطبيعة الأكثر من إنسانية « والقانون الحي » . لكن التقاليد القومية والجمهورية لدى الرومان كانت تنفر من الوراثة الملكية ومن كل عناصر الحق الالهي من النمط الشرقي . فالسيادة بالنسبة لهم (كما عبر شيشرون عن ذلك بقوة) كانت تكمن في الشعب . والشعب كان بإمكانه أن يفوضها بصفة مؤقتة ، لا أن يتنازل عنها . وقد تجنب أوغسطس العمل ضد مثل هذا الشعور العميق الجذور ، كما تجنب

---

(1) سان افريمون (Saint-Evremond) « العبقريات المختلفة للشعب الروماني (Les divers génies du peuple romain) (في « نصوص مختارة » مع مقدمة وملاحظات لالن نودرست (A. Nuderst) ـ باريس Ed. Sociales ـ 1970 ـ ص 191

إعطاء انطباع غير ممتع ومقلق بالنسبة للروماني بأن تغيراً في الدستور المكتوب قد حدث . فاستبعد كل خلافة سلالية رسمية . لكنه قام بمناورات ذكية مكنت ابنه تيبريوس(Tibere) ، بعد وفاته ، من فرض نفسه على مجلس الشيوخ ، وجمعيات الناخبين الشعبيين .

وقد منع روما من أن تقيم له ، قيد حياته ، المعابد كما تقيم لإله . في حين أنه سمح بذلك في المقاطعات ، ولا سيما في بلاد اليونان .

وابتداءً من كلكلاً (Caligula) أو من فسباسيان (Vespasien) ، أصبح تنصيب الامبراطور الجديد يتم بموجب مرسوم دستوري شامل ، يسمّى : **قانون تولية الامبراطور (Lex regia de Imperio)** ، يُصوت عليه مجلس الشيوخ ، وتصادق عليه جمعيات الناخبين الشعبيين . وينص هذا المرسوم على أن كل ما يصدر عن الامبراطور يجب « أنْ يعتبر صحيحاً ويُصادق عليه كما لو أنه صدر بأمر الشعب » . إن قليلاً من نصوص القانون العام الروماني يحظى بمثل أهمية نص أولبيان (Ulpien) (فقيه القرن الثالث الكبير) الذي جمع في سجل **(Digeste)** جوستينيان (Justinien) ، والذي يقول : « إن إرادة الأمير لها قوة القانون **(quod principi lacuit legis habet vigorem)** ، لأن الشعب بموجب قانون التولية **(Lex regia)** ، نقل له كل سلطاته **(Populus in eum omne suum imperium et potestatem conferat)** »(1) .

إنّ هذا النص الشهير بحق ، يتوج ، بشكل ما ، ومن على مسافة عدة قرون ، العمل الذي قام به أوغسطس ، بما فيه من أوهام وحِكَمْ . أنه يُؤَسِّس على قاعدة ديمقراطية صراحةً ، سلطةً شخصية شاملة . إن مجموع السلطات المسماة **imperium** ، تستمر في كونها تؤول نظرياً للشعب **populus** ، أي لجماعة المواطنين التي تمتلك جماعياً الشيء العام (إن روح تعيس الحظ شيشرون الذي لم يمت بلا جدوى يمكنها ، أن تمرح لهذا) . إن الشعب يفوض هذه السلطة ، التي هي ملك له حصراً ، لرجل يصبح منذ ذلك الحين المؤتمن على السلطان المطلق للدولة ، أي على السيادة **(Majestas)** .

وإذا كان الحق ، الذي امتلكت روما معناه وعبقريته الى هذه الدرجة العالية ، يَستخدم ، بطيب خاطر وعن دراية ، أوهاماً ، فإن مهمة الفكر السياسي تكمن في كشف هذه الأوهام ووزن قيمتها وفائدتها أو ضررها ، وتعرية النوابض المادية والأخلاقية لكل النظم : أي بكلمة واحدة كشف حقيقتها . وذلك ، خاصة ، عندما يكون لهذا الفكر أسس فلسفية . إنّ من الخطأ الاعتقاد بأنّ صمت القبول أو الضجيج المكروه للمتملقين لقياصرة أكفاء بدرجات متفاوتة ، ساد ، بلا قيد أو شرط ، في ظل الامبراطورية الرومانية . لقد قال هذا مؤخراً ، وبقوة ، أ. ميشيل (A. Michel) ، وبشكل يمكن أن يدعو للدهشة : « لقد أثارت الامبراطورية طرحاً جذرياً لمسألة السياسة »(2) . طرحاً لدى الحكماء : وهم كثيرو العدد . وطرحاً - أكثر استهجاناً وأكثر إثارة

---

(1) جون « قانون التولية » - انظر : ب . بوني - ص : 165

(2) الن ميشال - المرجع السابق ذكره - ص : 14

للشفقة ـ لدى الأمير نفسه الذي دخل في صراع مع مشاكله الضميرية ، ومع قلقه . إن إسم سينيكا (Sénèque) يجسد بقوة ولحد المأساة مشاكل الحكيم . أما اسم ماركوس أوريليوس(Marc-Aurèle) فيجسد ، بنبل يثير الاعجاب ضمير الامير تجاه نفسه ، وهو ضمير رواقي لامبراطور روماني تغذّى من تعاليم عبد فريجياني(Phrygien) اسمه : ابيكتيت(Epictète) .

سينيكا (عام1 ـ عام65)

ولد سينيكا في قرطبة ، وأتى وهو شاب صغير الى روما . وقد أغرم بالفلسفة وهو في سن المراهقة . وكان له حياة عامة كبيرة وكثيرة التقلب . فقد كان مربياً لنيرون(Néron) ثم وزيراً له . لكن هذا غضب عليه وأجبره على قتل نفسه . ويقول هو نفسه إن طبيعته كانت تهيؤه في آن واحد ، للعمل التطبيقي وللتأمل . وقد دفعته أحداث حياته ، في الواقع ، للتردد بينهما . كما دفعه مزاجه كفيلسوف لتبرير مواقفه المتتالية ، من وجهة نظر سيطرت عليها الرواقية . لقد كان من المستحيل عليه أن لا يتساءل عن : « الحد الذي يمكن للحكيم أن يتعاون فيه مع السلطة الامبراطورية ، عندما تستسلم لعيوبها »[1] . إن تجديد مذهب زينون وكريسيب القديم والمكيّف مع حاجات الجمهورية على يد بانيتيوس وبوزيدونيوس ، تحت اسم « الرواقية الوسطى » ، والذي يجابه الآن الامبراطورية بغموضها وفسادها وحالاتها الضميرية ، يعود تاريخه لسينيكا هذا ، الذي نُوقش غالباً ، والذي يحظى بأهمية كبيرة جداً . لقد أراد أن يكون رواقياً حراً جداً ، « لكن الارثوذكسية الرواقية أثقلت عليه أكثر بكثير مما كان يقول »[2] . وقد وجد القرن الأول ، من عصرنا ، فيه الشخصية البارزة للرواقية ، الموصوفة بالحديثة أو « بالامبراطورية » .

لقد كان شيشرون الانتقائي يجمع ويكيّف وينقل ، في عهد الجمهورية ، بعض المواضيع ذات الاتجاه الرواقي والتي نعرف قيمتها الدائمة (ولا سيما موضوع المساواة الطبيعية بين البشر ، المرتبط بموضوع القانون الطبيعي) . أما سينيكا فيعود غالباً للطبيعة (إن لم يكن للقانون الذي يعبر عنها) : إنها الشيء الذي لا يتغير ، وحجر الأساس للخير ، والحق والدائم والأساسي . إن المساواة في الطبيعة البشرية لدى الجميع ، عبيداً كانوا أم سادة ، وحرية النفس ، مهما كان الجسد مكبلاً ، لا تشكلان موضوعاً للتساؤل بالنسبة لهذا الرواقي . لكننا نجد لديه ، في « رسالته التسعين الى لوسيليوس »(90 Lettre à Lucilius) ، نظرية إضافية ، غير موجودة لدى شيشرون ، وسيكون لها تأثير عميق على الأفكار : هي نظرية عصر ما قبل ـ سياسي ، عصر ذهبي ، هو عبارة عن حالة براءة بدائية ، حالة طبيعية ، تحدث عنها بوزيدونيوس (الذي يرجع سينيكا له) :

« إن البشر الأوائل وأبناء البشر الأوائل كانوا يتبعون الطبيعة ببساطة . وكان مرشدهم وقانونهم رجل : هو الأفضل من بينهم . والذي لإراداته كانوا يفوضون

---

(1) المرجع السابق ـ ص: 192

(2) ب . غريمال(P. GRIMAL) « سينيكا ، حياته وأعماله » . (Sénèque, sa vie et son œuvre) ـ باريس ـ 1966ـ P.U.F.

أمرهم . . . إن الحكم لم يكن يعني السيطرة ، وإنما الخدمة . . فالقائد كان يعرف القيادة ، والرعايا كانوا يعرفون الطاعة . . . أيُ جيلٍ كان أكثر سعادة ؟ . إنهم كانوا يتمتعون بالطبيعة بشكل مشترك . وهي ، كأمٍ ، كانت توفر الحماية للجميع . هناك ، كانت تمتلك الثروة العامة بكل أمان (. . . . وقد ذهبوا لحد منع تحديد أو تقسيم الحقول ، فكل واحد كان يحصد من أجل الجماعة) . . . . لقد قلب البخل أكثر النظم تعقلاً »[1] .

وهكذا لم يكن هناك في ذلك النظام أي حكم قمعي ، يفرض سلطة الانسان على الانسان ؛ وأي ملكية خاصة ومنطقياً ، أي عبودية . ومع فقدان هذه البراءة البدائية ، ونمو الطمع وشهوة السيطرة ، و« التقدم الأصم للفساد » ، ظهرت المؤسسات الاجتماعية لدى البشر . وأصبحوا ، لسوء الحظ ، بحاجة لها ، منذ ذلك الحين . فقد كانت تحد من مدى الشر ، ومن أضرار البخل والعيوب والخبث .

إلاّ أن هذا لا يعني القول بأن سينيكا دمج براءة هؤلاء البشر الأوائل ، النموذجيين ، الذين يثيرون بالتأكيد الاعجاب « والذين خرجوا لتوّهم ، كما يقال ، من بين أيدي الآلهة » ، بكمال وفضيلة الحكماء . فأولئك كانوا جهلة ، ومن هنا كانت براءتهم : أما الفضيلة فلا تُضفى إلاّ على النفس المتعلمة والمثقفة والمتمرسة باستمرار . إننا نولد ، من أجل هذه الفضيلة وهذا الكمال ، « ولكن بدونها ، وقبل أن نطبقها على الدراسة ، في العالم الطبيعي الأفضل ، لا يكون هناك إلاّ مادة الفضيلة ، وليس الفضيلة »[2] .

إننا نرى أن هذه النظرية (التي ستظهر توريطاتها فيما بعد) تعود بنا ، عبر طريق ملتو ، للحكيم كما تراه الرواقية . إن مناقشة سينيكا المعمقة للموضوع الكلاسيكي منذ سقراط ، موضوع واجب الحكيم تجاه الشيء العام ، تعتبر إسهاماً آخر له في الفكر السياسي . إن تقلبات مسيرة حياته الخاصة تفسر ، الى حد ما ، تمسُّك المؤلف ، بإيثار ، بمناقشة هذا الموضوع أولاً في محاورة (De Tranquillitate animi) ثم في محاورة (De Otio) .

الى أي حد يمكن للنشاط أن يسمح بالحصول على سلام النفس ، وبالحفاظ عليه أو باستعادته ثانية ؟. عندما كتب سينيكا المحاورة الأولى ، كان يؤمن بالعمل ، ويدعو لعدم الهروب . وإذا كان لا بد من التراجع ، فينبغي أن يتم ذلك بعد التمسك بالمواقع و « إنقاذ الرايات والشرف العسكري » . لقد بقي سقراط ، في عهد الثلاثين طاغية ، وسط مواطنيه ، ومشى « كإنسان حر » ،

---

(1) « رسائل الى لوسيليوس »(Lettres à Lucilius) باريس ـ منشورات Belles-Lettres ـ 1962. ـ المجلد 4 ـ ص : 28

ـ أنظر : ر . و . أ . كارليل (R . et A. Carlyle) « تاريخ النظرية السياسية الوسيطية في الغرب » (A history of mediaeval political theory in the West) ـ ادينبورغ ـ لندن ـ 1903 ـ 1917 ـ المجلد 1 ـ الفصل 2 ـ ص : 19 وما بعدها .

(2) « رسائل الى لوسيليوس » ـ المرجع السابق ـ ص · 42

بين سادة المدينة الثلاثين ، مبيناً أنه ما زال هناك في جمهورية خامدة فرصة للحكيم لأن يتظاهر . ثم إنه إذا كانت واجبات المواطن محظورة على مُحِبِّ الفضيلة ، فليقم بواجباته « كإنسان ».إن الرواقي يفتخر بعدم انغلاقه داخل جدران مدينة واحدة ، وبأنه يمد حدود مجتمعه لكل الكون . ويعلن أن وطنه هو العالم . وذلك لكي يتمكن من إعطاء ميدان أوسع لفضيلته »(1) .

إن هذا الجواب الواضح يوحي من الآن ، بالهرب نحو المدينة العالمية . إن سينيكا (الذي خسر شخصياً المباراة مع نيرون ، بعد أن تمسك ، بالفعل ، بالواقع) ، يدعو بقوة ، في المحاورة الثانية المخصصة للراحة(Otium) المعارِضَةِ للعمل(negotium) ، للامتناع السياسي . إلاَّ أن هذا الامتناع لا يُعَدُّ هرباً ، وإنما هو تفضيل مشروع للتأمل . وفي هذا يتفق المؤَلِف بشكل دقيق مع زينون وكريسيب . إن المؤَلِف يُذكِّر بالتعارض جيداً بين أبيقور ، الذي يقول : بأن الحكيم لا يشتغل بالسياسة إلاَّ في حالة إستثنائية ، وزينون أو كريسيب ، الذي يقول : بأن الحكيم يشتغل بالسياسة إلاَّ إذا منعه ظرف ما من ذلك . إلاَّ أن المذهبين يؤديان للراحة من خلال طرق متعاكسة : فالأول يضعها كمبدأ ، والثاني لا يقبل بها إلاَّ كإستثناء . لكن هذا الاستثناء يمتد لحالات كثيرة . الأمر الذي يدفع سينيكا للتشهير بالشيء العام « الذي فَسُدَ كثيراً لحد لا يمكن معه معالجته » ، الشيء العام « المختنق تحت الشرور » . لماذا إذن يضحي الحكيم بنفسه في عملية خاسرة ؟.وهل توضع في البحر سفينة معطوبة ؟ (2) .

إن على الحكيم ، في نهاية المطاف ، أن يتصور وجود شيئين عامين ، أي مدينتين أو جماعتين :

« الأولى ، كبيرة وبالحقيقة عامة ومشتركة (كلية) ، وتطال الآلهة والبشر . ونحن لا نحصر أنفسنا فيها في هذه الزاوية الخاصة أو تلك . فهي المدينة التي نسكن فيها وليس لها من حدود إلاَّ حدود الشمس . والأخرى هي التي تربطنا بها صدفة الولادة (فقد تكون أثينا أو قرطاجة أو أي مدينة أخرى) ، ولا تضم كل البشر ، وإنما فئة محدودة من الناس . إن هناك أناساً يهتمون في آن واحد بالجمهوريتين ، الكبيرة والصغيرة ، وهناك آخرون يهتمون فقط بالصغيرة ، أو فقط بالكبيرة . إن بإمكاننا أنْ نخدم هذه الجمهورية الكبيرة حتى في الراحة ، بل إنَّه يمكننا أن نخدمها في الراحة بشكل أفضل »(3) .

كيف ؟.بدراسة الفلسفة والفيزياء والطبيعة التي وضعت فينا الفضولية لكي نتأمل في أعمالها العجيبة : أنْ عظمة العمل الإلَهي يجب أن لا تبقى « بدون شاهد » . فإذا عزل الحكيم نفسه في الراحة ، فذلك ليس لرغبة منه في التمتع بها ، وإنما لاعتقاده بأنه سيخدم بنشاط ، حتى في هذه الحالة ، مصلحة الأجيال القادمة . إن سينيكا لا يتردد في القول بأن زينون وكريسيب ، اللذين

---

(1) « الرواقيون » ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 668-669

(2) (De Otio) ـ في « محاورات » ـ باريس ـ منشورات Belles-Lettres 1927 المجلد 4 ـ ص : 115

(3) المرجع السابق ـ ص 116

عاشا « كما كانا يقولان بأنه يجب العيش » ، فعَلاً أشياء أكبر مما لو كانا يديران شؤ وناً عامة ، ويشغلان مناصب الحكم ، ويقودان الجيوش وينشران القوانين :

« ومع ذلك فقد قاما بنشر قوانين ، ولكن ليس لمدينة خاصة ، وإنما للجنس البشري بأسره . فكيف لا تكون الراحة ، بهذا الفهم ، مناسبة لإنسان الخير . هذه الراحة التي تسمح له بتوجيه القرون القادمة ، وبالوعظ ، ليس أمام عدد قليل من الناس المتجمعين ، وإنما أمام كل البشر من كل بلاد العالم . وليس أمام الحاضرين فقط ، وإنما أمام الذين سيأتون فيما بعد » ؟ (1) .

وفي السطور الأخيرة من De Otio ، المكتوب في عام 62 تقريباً ، أي في فترة تقاعده السياسي ، يتساءل سينيكا بذكاء ، وبدون مجاملة لنيرون (الذي سينتقم منه) عن الجمهورية (الصغيرة) التي ما زالت موجودة ، والتي يمكن للحكيم أن يرتاح لخدمتها ، أو التي يمكن لها هي أن ترتاح للحكيم . ويجيب بقوله : إن من ينظر عن قرب ، لن يجد مثل هذه الجمهورية . إن الراحة تفرض نفسها إذن ، سواء بالنسبة للرواقي أم بالنسبة للابيقوري . إن المذهبين يلتقيان هنا مع بعض . لكن الراحة ، أي الامتناع بالنسبة لسينيكا ستنتهي بأمر الموت الذي أرسله له نيرون : الموت الذي هو الطريقة الأخرى التي بها يستعيد الحكيم « حريته التامة » (2) .

ابيكتت وماركوس ـ اوريليوس

وُصِفَ الوعظ الحاد ، لابيكتت (Epictete) (عام 50 ؟ ـ عام 130 ؟) ، العبد المحرَّر ، الذي بدأ في روما ، وتوبع في نيقوبوليس (Nicopolis) بمقاطعة ابيروس (Epire) ، بأنه رواقي ـ كلبي . فلقد خصَّص بالفعل مكاناً هاماً لديوجين ومدرسته ، وبنفس الوقت لزينون وكريسيب . وكان ابيكتت يريد أن نشعر أكثر بعظمة (وهذه كلمته) الكلبي ، وان نكوّن عنه فكرة أسمى ، وصحيحة . إن اشارة تهكمية ، في « المحادثات » (Entretiens) ، للرفض الذي يعارض الكلبي به السياسة ، تعطي نبرة خاصة لإعادة الاعتبار هذه :

« . . . سياسة أعلى من تلك التي يطبقها ؟ هل تفضل أن يذهبَ الى أثينا لإلقاء خطب حول المداخيل والايرادات ، وهو الذي يجب أن يتحادث مع كل الناس ، سواء في كورنثا وروما أم في أثينا ، ليس عن الايرادات والمداخيل ، والسلام والحرب ، وإنما عن السعادة والشقاء ، عن الحظ وسوء الحظ ، عن العبودية والحرية ؟ » (3) .

إن الفلسفة تهم كل الناس ، وفي كل مكان . إنها السياسة الأسمى . إن قيصر يستطيع أن

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 120
(2) أ . بيشال ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 193
(3) « الرواقيون » ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 1012

يوفر سلاماً كبيراً ، ويضع حداً للصوصية والقرصنة ، ويسمح بالسفر في كل الفصول ، وبالملاحة باتجاه الشرق والغرب . لكنه لا يستطيع أن يضعنا في حالة سلام مع الحمى والغرق والحريق والصاعقة ، ومع الحب والحزن والغيرة . أما تعاليم الفلاسفة فتعد بأن تضعنا في حالة سلام مع كل هذه الأشياء . إنها تُعلم الناس أن لا يفتشوا عن السعادة حيث لا توجد ، أي خارج ذواتهم . إن السعادة ليست في الجسد ، ولا في الغنى ، ولا في السلطة : هل كان أولئك ، الذين كانوا قناصل مرتين أو ثلاث مرات ، سعداء ؟.وهل كان أغاممنون ، وساردانابال(Sardanapale) ونيرون سعداء ؟.فكيف ندع أنفسنا نتأثر بالسلطة وبغرفة الانتظار ، وبالخدم والحراس والسيوف المشحوذة ، وبقيصر وموكبه وصاعقته ؟ . إن العبد القديم يدعونا لضرورة التحرر من السادة المزيفين : « ليس بإنسان من يكون سيداً لإنسان ، إنه الموت والحية »(1) . إن الإرادة ، كما يجب أن تكون ، والاستعمال الجيد لتصوراتنا هما الخير الحقيقي .

إن ابكتت لا يتمسك بهذه الاعتبارات المجردة حول السلطة ، وحول سرابها وإسرافاتها . إن أمثلة الضحايا الرواقيين ، مثل : تراسيا(Thrasea) وهلفيديوس بريسكوس (Helvidius Priscus) أوحت له بأفكارٍ جميلة حول الشهيد السياسي وموقف الحكيم :

« ماذا يجب إذن أن يكون حاضراً في الروح في مثل هذه الظروف ؟ماذا ، إن لم يكن التمييز بين ما هو لي ، وما هو ليس لي ، بين ما هو بإمكاني ، وما هو ليس بإمكاني ؟.إني مجبر على الموت ، ولكن ليس وأنا أنوح ، وعلى الذهاب للسجن ،ولكن ليس وأنا أنتحب .ـ سأجعلك تقطع رأسك ـ ومتى قلت لك بأني الوحيد الذي لديه عنق لا يمكن أن يُقطع ؟.هذا ما يجب أن يتأمل به أولئك الذين يتعاطون الفلسفة . . . . ماذا كانت جدوى بريسكوس إذن ، باعتباره كان وحيداً ؟.وما هي جدوى الأرجوان بالنسبة للثوب ؟.ماذا غير أن يصبغ عليه ، مثل الأرجوان ، لمعانه ؟ »(2) .

إن أولئك الذين يتعاطون الفلسفة يعرفون ، من جهة ثانية ، مثل سينيكا ، بأن الانسان هو أولاً جزء من كلٍ ، هو المدينة الأولى ، المصنوعة من البشر والآلهة ، المدينة الكلية أي العالم . وكسقراط الذي لم يكن يقول مطلقاً بأنه كان من أثينا أو كورنثا ، وإنما من العالم ، كانوا يعون حكم هذا العالم الذي تشارك فيه كل الكائنات العاقلة « التي لها علاقة مع الله من خلال العقل . . . في حياة مشتركة معه » . إلاّ أن هذا لا يمنع من أن يكون الإنسان أيضاً جزءاً من المدينة الثانية ، البشرية فقط ، والتي يجب أن تقترب أكثر ما يمكن من المدينة الكلية . وتكون « صورة صغيرة لها ، وأن يكون من المناسب أن يخدمها كمواطن صالح . لهذا رفض أبيكتت تصور مدينة يسكنها أبيقوريون يعارضون الزواج والقرابة والسياسة : إنها مذاهب سيئة هدامة ، لا تتفق وطبيعتنا ! أي طبيعة ؟

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 879

(2) المرجع السابق . ص . 810-813

طبيعة الكائنات « الحرة » ، ذات العرق الجيد والتي تحترم نفسها [1] .

من « محادثات » ذاك الذي كان يُسمي نفسه الشيخ الأعرج المزوَّد بعقل والمتمسك بالغناء لله ، كان على ماركوس أوريليوس المنحدر من سلالة انتونينوس ، أن يستمد القوة على تنظيم حياته (حياته كعبد مطلق) وفقاً للطبيعة ، أي لطبيعتنا .

إن « الأفكار » (Pensées) ، المكتوبة باليونانية والتي يتوجه بها ، الامبراطور الروماني ، تلميذ العبد الفريجياني ، الى « نفسه » ، هي عبارة عن مثل يوضح مسبقاً ، التمييز الباسكالي بين مظاهر العظمة المكتسبة ومظاهر العظمة الطبيعية . وإذا كان من المحتم والضروري بلا شك أن يمجد البشر ، بشكل اتفاقي ، بعض الأوضاع ويحيطوها ببعض الاحترام ، فإن على الفيلسوف أن يركز ، بلا تنازل ، على العظمة الطبيعية . وبما أن الحقوق السامية للفلسفة ستكون محفوظة ، فإنه لن يستطيع أن يعفي نفسه من الدعوة للإنجاز الدقيق لواجبات كل وضع . وواجبات الامبراطور ليست من النوع الذي له نتائج هزيلة . فعليه من أجل القيام بها شكل جيد ، أن يناضل كثيراً : ضد الاخرين وضد نفسه . لكن النضال من أجل البقاء كما أرادتك الفلسفة أن تكون ، هو ما ينبغي أن يكون موضع الاهتمام الدائم والأساسي :

« إحذر من أن تصبح قيصراً ، ومن أن تدع نفسك تتأثر به ، لأن هذا هو ما يحدث . ابقَ بسيطاً ، طيباً ، طاهراً ، وقوراً ، طبيعياً ، صديقاً للعدالة ، تقياً ، عطوفاً ، ودوداً ، مصمماً على العمل كما ينبغي . . . . كم هم مبتذلون ، رجال السياسة الصغار هؤلاء ، الذين يعتقدون أنهم يتصرفون كفلاسفة . . . . اذكر لي أسماء الاسكندر وفيليب وديميتريوس (*) وسنرى ما إذا عرفوا جيداً ماذا كانت تريد الطبيعة الكلية ، وما إذا ثقفوا أنفسهم . أما ، إذا لعبوا دوراً مأساوياً ، فلا شيء يدعوني لتقليدهم . إن طريقة عمل الفلسفة بسيطة ومتقنة فلا تدفعني للغرور . . . ماذا كان الاسكندر وقيصر وبومبيه الى جانب ديوجين وهيراقليطس وسقراط ؟ . . ماذا أعطوا ، ولأي شيء كانوا مستعبدين ؟ » [2] .

إن أساس التفكير المارك - اوريليوسي ، الحزين مثل العظمة ، يكمن في أن الفلسفة هي الشيء الوحيد الذي يجعل من الممكن تحمل الحياة ، هذه الحرب الدائمة ، هذه الاقامة الغريبة ، بكل ما فيها من « قذارة » . فالفلسفة هي التي تسمح بحفظ « الشيطان الداخلي » بعيداً عن كل شيء . وكما قال الامبراطور الذي لن ينسى فإن البلاط هو « زوجة أبيه » ، لذلك يجب عليه أن يوليه عنايته . أما الفلسفة فهي أمه التي اليها يعود باستمرار ، والتي فيها يرتاح . فبفضلها تبدو له الأشياء

---

(1) المرجع السابق - ص : 829

(2) المرجع السابق - ص : 1184 -1201 -1217

(*) Démétrios de Phalère : فيلسوف ارسطوطاليسي ، كان تلميذاً لارسطو ، وحكم اثينا من عام317 الى عام 307 .

محتملة ، ويبدو هو نفسه محتملاً في الأشياء . إن البلاط نفسه يمكن العيش فيه بدون حراس وألبسة باهية ومصابيح فاخرة وتماثيل ، وكل أبهة السلطة التي كان ابيكتت يسخر منها : ويكفي عدم النزول الى ما هو أدنى مما يجب لقائد أن يفعله من أجل المصلحة العامة ؛ ويمكن تقريباً الاكتفاء بنمط حياة الانسان العادي (*) .

العمل كما ينبغي ، بالطريقة البسيطة والمتقنة الخاصة بالفلسفة ، وإعطاء ما يتطلبه حقيقةً نظام العالم : ماذا يعني هذا ، إن لم يكن معرفة العلامة الصحيحة في العلاقات مع البشر ، والمحافظة عليها دائماً ؟ . « لقد وُلِدْنا من أجل بعضنا البعض ، من أجل أن نتعاون مثل الأرجل والأيدي والجفون أو صَفَّيْ الاسنان : الصف الأعلى والصف الأسفل » . من أجل التعاون وليس التعارض . لهذا يجب أن لا سخط على البشر ولا أن نتحول عنهم ، وإنما أن نتصرف بشكل يكون فيه لكل عمل من أعمالنا علاقة بغاية إجتماعية ، وأن نفكر بأن الرقة لا يمكن أن تُقهر ، شريطة أن تكون حقيقية ، « بلا تقطيب أو هزل » .

إن نظام العالم يتضمن معضلة شائكة : هي معضلة المجتَمَعَيْنْ أو المدينتين اللتين تحدث عنهما ابيكتت بعد سينيكا . إن الكائن العاقل والاجتماعي ليس له أن يختار واحدة منهما ويضحي بالأخرى . إنه لأمر متعق مع طبيعته أن يخدمهما في آن واحد . (« إذا قال فلان : عزيزتي مدينة أثينا ، لا تقل أنت : عزيزتي مدينة روس ») . ولكن هل هذه الخدمة المزدوجة ممكنة ؟.ألاّ يلازم الصراع بين الواجبات هذه الازدواجية ؟.ألاّ تملي الفلسفة تفضيلاً للمدينة المشتركة التي يأتينا منها الفكر والعقل والقانون ، المدينة « السامية » التي تُعتبر المدن الأخرى بالنسبة لها كمساكن ، المدينة الأكثر قِدَماً من كل المدن ، أو بعبارة أخرى العالم ؛ أو الحكومة المشتركة الوحيدة التي لكل الجنس البشري حصة فيها ؟.ولكن إذا كان الامبراطور الرواقي قد آمن بذلك في أعماق نفسه ، وأوحى به ضمنياً ، فإن الفكرة الصريحة الوحيدة التي أفشاها هي التالية : « مدينتي ووطني ، مثل أنتونينوس ، هي روما . وكإنسان هي العالم : إن ما هو مفيد لهاتين المدينتين هو الخير الوحيد بالنسبة لي »(1) .

ومع ماركوس أوريليوس ، الذي حكم من عام160 الى عام180 ، ألقت الرواقية ، في ختام مسيرة طويلة ومثمرة ، أجمل أنوارها . لقد كانت المذهب الأخلاقي السامي والغني الذي شرّف السياسة ، والذي سينطفىء بشكل غير ملموس لصالح تيارات روحية جديدة ، من بينها الأفلاطونية الجديدة ، ومنافستها المسيحية التي ولدت في عهد كلود(Claude) ونيرون ، ونمت ، من جهة أخرى ، في جو رواقي الى حد كبير ، من خلال الاضطهاد(**) .

---

(1) المرجع السابق ـ ص 1187

(*) إن الفضل يعود لأب ماركوس أوريليوس بالتبني ، الامبراطور انتونيوس(Antonin) الذي يدين له ابنه بهذه النظرة للأشياء المجردة من كل غرور سخيف .

(**) حول ماركوس أوريليوس والرواقية يجب قراءة كتاب مونتسكيو حول « أسباب عظمة الرومان » . حيث كتب فيه : =

4 ـ الامبراطورية الرومانية والمسيحية

النصوص

هناك في العهد الجديد (Nouveau testament) نصان ، شهيران ومكمّلان لبعضهما البعض ، وبشيران لأهمية القضايا المستجدة التي سيطرحها نمو هذا الدين الجديد ، المتحدر من اليهودية ، على الامبراطورية . النص الأول ، لا يجهله أحد ، ويوجد في الأناجيل . والثاني للقديس بولس (Saint Paul) في الرسالة الى الرومانيين (**L'Epître aux Romains**) .

ففي الأناجيل نقرأ كيف أن الفريسيّين (Pharisiens) ، الراعين بنصب فخ ليسوع (Jésus) بغية إحراجه أمام السلطة الرومانية ، أوفدوا إليه تلاميذهم ليسألوه ـ بحجة أنه كان يُعلّم بكل صراحة طريق الله ، دون أن ينظر إلى مقام الأشخاص ـ عما إذا كان جائزاً ، دفع الجزية لقيصر أم لا .

« لكن يسوع أدرك خُبثهم ، فقال : « أيها المراؤ ون ، لِمَ تجرّبونني ؟ أروني نقد الجزية » . فأتوه بدينار . فقال لهم : « لمن هذه الصورة ؟ وهذه الكتابة ؟ » . قالوا له : « لقيصر » . حينئذٍ قال لهم : « إذن ، رُدّوا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله » . فلماً سمعوا تعجبوا ، وتركوه ومضوا » (1) .

ما لقيصر لقيصر :

إذن لن يكون كل شيء لقيصر . فليس لقيصر أن يطلب كل شيء من الانسان ، بصفته الوريث للمدينة القديمة التي كانت دولة وكنيسة في آن واحد . إن قيصر ليس الوحيد الذي له سلطة على الانسان . لقد حلّت الثنائية (**Le dualisme**) المسيحية التي يكرّسها تأسيس كنيسة المسيح(*) على الأحادية الوثنية (**monisme païen**) . وقد صاح ترتيليان (Tertullien) قائلاً : « وماذا سيكون لله ، إذا كان كل شيء لقيصر ؟ فلنَرُدّ لهذا قطعة النقد المنقوشة صورته عليها ، أمّا الله فيجب أن نرد

=« في تلك الازمنة كانت طائفة الرواقيين تنتشر في الامبراطورية وتوحي بالثقة . وكان يبدو أن الطبيعة الانسانية قد قامت بجهد ما من أجل أن تنتج بنفسها هذه الطائفة العجيبة ، التي كانت مثل تلك النباتات التي حملتها الارض تنبت في أمكنة لم تراها السماء أبداً . إن الرومان يدينون لها بأفضل أباطرتهم . فليس هناك شيء بقادر على أن يجعلنا ننسى أنتونينوس وماركوس أوريليوس الذي تبنّاه . إننا نشعر ، في داخلنا ، بلذة سرية عندما نتحدث عن هذا الامبراطور . إن من غير الممكن أن نقرأ حياته بدون نوع من الحنان . ذلك هو الأثر الذي يحدثه كون أن لدينا أفضل رأي عنه ، لأن لدينا أفضل رأي عن البشر » .

(1) «توراة القدس» (Bible de Jérusalem) ـ باريس ـ منشورات du Cerf ـ 1956 ـ انجيل متى 22 ـ

(*) سيكتب رينان (Renan) في « حياة يسوع » تاريخ أصول المسيحية » ـ الجزء الأول ـ باريس ـ منشورات كالمان ليفي : « ردوا لقيصر . . . . كلمة عميقة . . . . قررت مستقبل المسيحية . . . . إنها ذات سمو مكتمل وعدالة رائعة . لقد أسست فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية ووضعت أساس الليبرالية الحقيقية والحضارة الحقيقية (ص 361) . . . « بهذه الكلمة . . . خلق شيء ما غريب عن السياسة ، وملجأ للنفوس وسط امبراطورية القوة الوحشية » (ص 126) .

صورة الله الموجودة في الانسان [1] . وهكذا يضطلع المسيحي بسلسلتين من الواجبات ، ذات قيمة متفاوتة ، تطالب بهما مؤسستان مستقلتان وتقابلان ثنائية الكائن الانساني ، المقَسَّم ، والممزَّق غالباً ، بين طبيعته المادية وطبيعته الروحية . وفي حالة نزاع بين الواجبات ، من المناسب ، كما يبدو ، الاجابة كما أجاب القديس بطرس(Saint-Pierre) رئيس الكهنة : « إن الله أحق من الناس بالطاعة » [2] .

لكن هذا ليس بمثل هذه البساطة . وإلاّ (كما يمكن الظن) لما رأى القديس بولس أن من الضروري كثيراً العودة في « رسالته الى الرومانيين » لقضية الطاعة ، حيث عمّق على طريقته كلمة يسوع الكبيرة :

« ليخضع كل واحد للسلطات المنصبّة . فإنه لا سلطان إلاّ من الله . والسلطات الكائنة إنما رتبها الله . فمن يقاوم السلطان إذن ، فإنما يعاند ترتيب الله . والمعاندون يجلبون الدينونة على أنفسهم ؛ لأن الخوف من الحكام لا يكون عن العمل الصالح بل عن الشرير . أفتبتغي أن لا تخاف من السلطان ؟.فافعل الخير فتكون لديه ممدوحاً ؛ لأنه خادم الله لك للخير . وأما إن فعلت الشر فخف ؛ لأنه لا يتقلد السيف عبثاً ؛ فإنه خادم الله ، الذي ينتقم وينفذ الغضب على من يفعل الشر ، فلذلك يلزم الخضوع لا خوفاً من الغضب فقط ، بل من أجل الضمير أيضاً ، ومن أجل هذا أيضاً توفون الجزية ، لأن [الحكام] هم خدام الله الذين همّهم المواظبة على الخدمة . فأدوا إذن للجميع حقوقهم : الجزية لمن له الجزية ، والجباية لمن له الجباية ، والمهابة لمن له المهابة ، والكرامة لمن له الكرامة » [3] .

هذه الجمل تقرع كتذكير بالنظام ، وتحذير ضد تفسيرات خاطئة وخطيرة للنتائج ذات النزعة الفوضوية للحرية الروحية للمسيحي . إنها توافق جمل « الرسالة الأولى » للقديس بطرس ؛ والتي دعا فيها ايضاً ، للخضوع لكل المؤسسات البشرية بمقتضى مهمتها الأخلاقية ، وطلب الى المسيحيين (مسيحيو آسيا الصغرى) الذين توجه اليهم أن يتصرفوا كأحرار ، لا كمن يتخذ « من الحرية ستاراً للخبث » [4] . إن ما يسترعي الانتباه في موعظة القديس بولس هو أن النبرة وضعت بقوة إستثنائية على واجب الطاعة ، وعدم مقاومة السلطة ، المتحدرة من الله والتي أرادها الله . ذاك أن دافع الضمير قد أضيف صراحة للخوف من الغضب . ومن هنا ينشأ إلتزام ضميري ، إلتزام ديني بالطاعة . سيقال إنَّ الأمر هو كذلك لأن الرسول قد عزا للسلطة ـ أداة الله من أجل العدالة

---

(1) توراة القدس ـ أعمال الرسل ـ5 ـ ص : 1444

(2) المرجع السابق ـ رسالة الى الرومانيين 13 ـ ص : 1507

(3) توراة القدس ـ « الرسالة الاولى للقديس بطرس » ـ2 ـ ص : 1600 (« وأنتم ، أيها الخدم ، إخضعوا لسادتكم بكل مهابة ، لا للصالحين منهم والمترفعين بل لاولي العنف أيضاً) .

(4) أ. باركر . « من الاسكندر الى قسطنطين »(From Alexander to Constantine - Oxford- Clarendon Press)- 1956 ص : 456 وما بعدها .

والخير ـ أساساً أخلاقياً بشكل خصوصي . ولهذا يمكن الاستنتاج بأن كل سلطة لا تُمارس في سبيل العدالة والخير ، تفقد كل أساس ، وبالتالي كل حق بالطاعة ، وتكفُّ عن أنْ تكون السلطة العادية التي تمارس بشكل عادي ، والتي افترضها القديس بولس ، على ما يبدو . لكن الأمر هنا ليس إلاّ استنتاجاً . فالنص ، كما أثبتت ذلك التتمة ، كان يدعو لمعركة تفسيرات في شكل شروح كثيرة .

كتب القديس بولس في « رسالة الى الغلاطيين »(Epitre aux Galates) : « فليسَ بَعْدُ يهودي ولا يوناني ، ليس عبدٌ ولا حرّ ، ليس ذكرٌ وأنثى ، لأنكم جميعاً واحدٌ في المسيح يسوع » . وفي « الرسالة الأولى الى الكورنثيين »(Première Epitre aux Corinthiens) : « فإنّا جميعاً قد اعتَمَدْنا بروح واحدٍ لجسد واحد ، يهوداً كُنّا أم يونانيين ، عبيداً أم أحراراً » . كيف يُعَبّر بشكل أفضل عن أن العلاقة المشتركة مع الله ، الناشئة عن العمادة ، تتعالى على كل حدود زمنية عرقية أو قومية أو اجتماعية ؟ ها هنا نجد ، وقد بُثّتْ بعبارات مسيحية ، الفكرة الرواقية حول المساواة في الطبيعة البشرية لدى الجميع ، أحرار أم لا ، وحول الوحدة البشرية . ولكن هل سيدعو هذا للاعتقاد بأن القديس بولس إعتزم تبرير عدم خضوع العبيد لاسيادهم ؟ أبداً . بل العكس ، فهو يركز ، بشكل موارٍ للتحذير الوارد في « الرسالة الى الرومانيين » ، ضد عدم الخضوع السياسي ، على واجب الطاعة (سواء في رسائله للكورنثيين والافسيين(Ephésiens) أو الكولسيين (Colossiens)) :

« فليستمر كل واحد في العيش في الوضع الذي قسَمَهُ له الله ، وكما وجده دعاء الله . أُدعيت وأنت عبدٌ ؟ فلا يهمك ذلك (الكورنثيين . .) . أيها العبيد ، أطيعوا سادتكم الجسديين في كل شيء ، لا بخدمةِ العَينِ فِعْلَ من يرضي الناس ، بل بسلامة القلب وخشية الرب . . . أيها السادة أدُّوا الى عبيدكم ما هو عدل وإنصافٌ ، عالمين أنَّ لكم ، أنتم أيضاً ، سيداً في السماء » (الكولسيين) »(1) .

. . . إنه دين غريب في الحقيقة ، ينفخ الحار والبارد ، ويدعو في نفس الوقت للخضوع لسلطات هذا العالم ، وللرفض العنيد للعبادة الامبراطورية المتهمة بأنها مظهر لعبادة الأوثان ! دين غريب بعمق بسبب وحدانيته المتشددة ، وارتباطه المطلق الذي يعلنه بمملكة واحدة ، مملكة السماء ، ولا مبالاته النسبية بكل الممالك الأخرى ! إن من السهل إدراك لماذا اعتبره قيصر غامضاً ومحيراً وخطيراً ، ومال لأن يرى في المسيحي « الممثل والجندي لسلطة مجهولة ، ليس لها موطن ، ومثيرة للقلق »(2) . ولكي يتوصل مثل هذا الدين ، الذي كان مضطهداً أو محتقراً ، بعد ثلاثة قرون ، لأن يُعترف به ثم يُشَجَّع ـ بانتظار ما هو أفضل ـ لم يكن يكفي فقط أن ينحاز له قيصر ، هو بالذات قسطنطين الملقب بالكبير (مثل الاسكندر) ، وإنما كان يجب أيضاً أن تحدث تغييرات ذات مدى بعيد في الامبراطورية بعد ماركوس أوريليوس المتوفي في عام180 .

(1) «توراة القدس » ـ « رسالة الى الغلاطيين » ـ3 ـ ص 1504 . و« رسالة الى الكورنثيين » ـ7 ـ ص : 1516 ـ و« رسالة الى الكولسيين » ـ4 ـ ص 1557 .

(2) ـ انظر : سيريللي ـ توشار وآخرون ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 99 .

إن الأوهام الدستورية العزيزة على أوغسطس لم تبق ، في أغلبها ، بعد سلالة أنتونينوس (باستثناء قانون التولية La Lex Regia) . وكان على السيطرة(Dominat) أن ترفض رداء الامارة (Principat) المطمئن ، في حين أنَّ اندفاع البرابرة كان يقابل بضغط متزايد الكبر من جانب الفرق العسكرية . وفي عام193 ، إفتتح سبتيم سيفيروس(Septime Sévère) سلسلة الاباطرة العسكريين : ومعه « توجهت روما بوضوح نحو الحكم المطلق الملكي ، الذي يقلد أنظمة الحكم الموجودة في آسيا ومصر ، والذي يقوم على قوة الأسلحة » (على حد تعبير م. بيسنيه) (M. Besnier) (1) .

الفكرة التوحيدية والثورة القسطنطينية

لكن هذه القوة كانت أساساً هشاً ، كما أثبتت ذلك مرحلة الفوضى العسكرية التي استمرت ثلاثاً وثلاثين سنة ، من عام235 الى 268 . أما قانون التولية(Lex Regia) ، الأساس القانوني فلم يَعد إلاّ شكلاً . إن الحس السياسي كان ينصح بالانحيار لجانب الدين ، وبتقوية وتجديد الأساس السحري (حسب التعبير الحديث) للسلطة الامبراطورية ، بقدر الامكان . إلاّ أن الوثنية كانت تستحوذ عليها عوامل توفيقية ذات أصل شرقي ، وتمارس ، خصوصاً ، لمصلحة عبادة الشمس . ومن يقل بالتوفيقية يقل بالتطلع للوحدة . هكذا كان اتجاه الاصلاح الديني الذي قام به الامبراطور أوريليانوس(Aurélien) الذي كان عهده القصير ، الذي استمر خمس سنوات ، من عام270 الى عام275 ، عهداً كبيراً للتقويم العسكري والاداري والمالي ، ولإعدة الوحدة الرومانية . لقد أسس أوريليانوس عبادة الشمس التي لا تُغْلَبُ(Sol invictus) والتي كانت تُذكر ، في آن واحد ، بأبولون وسيرابيس(Sérapis) وبعل(Baal) وميترا(Mithra) . والتي رُفعت لمرتبة « ربة الامبراطورية » ، دون أن يؤدي ذلك لاستبعاد العبادات الموجودة . لقد كانت التوفيقية الشمسية خطوة كبيرة باتجاه التوحيدية التي كان المؤلف الوثني سلس(Celse) ، قبل مئة عام ، قد انتقدها ، وهو في صدد مهاجمته للمسيحيين ، ودافع بالمقابل عن التنوع الخيِّر للمجتمعات الدينية « المحلية » العديدة والموجودة بداخل الامبراطورية . لقد أصبحت الفكرة التوحيدية هي المهيمنة في ذلك العصر سواء تجلت في شكل الإله ـ الشمس السامي ، الموحد لكل العبادات المحلية أم في شكل الإله الواحد ، الخاص ، المتفوق ، الخالق . ألم يكن منطق الامبراطورية ـ الذي هو منطق جديد ـ يريد أن ينتهي لاختيار الشكل الأعلى والأكثر قوة للفكرة التوحيدية ، على ضوء التجربة ، أي الشكل المسيحي ، وذلك منذ الحين الذي كانت فيه حاجته تزداد لقاعدة دينية متكيفة مع العصر ؟

« إذا كان أوريليانوس قد رأى في التوحيدية الشمسية القاعدة الدينية التي كانت تناسب الامبراطورية ، فإن الفكرة الملكية أيضاً والكلية أيضاً لإله المسيحيين كانت تقدم ألقاباً منافسة مخيفة . إن حركة روح قسطنطين المتفقة مع حركة الأحداث قادته في النهاية للاعتراف بهذه الألقاب ولاعطائها الأفضلية . وهذا ما أدى بحق ، لدعم

(1) موريس بينيه(M. BESNIER) في (Histoire générale Glotz) « التاريخ الروماني ـ المجلد 4 ـ باريس ـ P.U.F. .1937.

القول بأن التغيير الذي بدأ في عامي 312 و313 يُفسَّر بمنطق الامبراطورية نفسه أكثر مما يفسر بالنظرات والمعتقدات الشخصية لأي فرد أو رجل دولة مهما كان » [1] .

إن مما له دلالة في هذا الصدد ، هو أن قسطنطين بدأ باعتناق دين عبادة الشمس الذي كان ديناً لأبيه كنستانس كلور (Constance Chlore) ، وذلك بعد أن عاد ديوكليتيان (Dioclétien) لمذهب تعدد الآلهة الوثني التقليدي (والذي كان مستعداً ، على ما يبدو ، لإفساح مكانٍ لإلهِ المسيحيين ، بين الآلهة الأخرى ، قبل أن يستغرق باضطهاد دموي لهؤلاء) . لقد وصف هذا الاعتناق ، الذي يعود لعام 310 تقريباً ، « بالاعتناق الأول » ، وذلك بانتظار الثاني ، الذي حدث في عام 312 وحفظه التاريخ ، وما زال المؤرخون يتناقشون حول أصوله وكيفية حصوله . إن هذه الاستمرارية في مسيرة الفكرة التوحيدية للسلطة ، ومهما كانت حقيقية ، لا تمنع أبداً ، من جهة ثانية ، من القول بأن التتمة المباشرة لإعتناق قسطنطين للمسيحية ، أي هذه الوثيقة المسمّاة بطريقة غير ملائمة ، ولكن مكرَّسَة : بمرسوم ميلانو (Edit de Milan) كانت معادلة لثورة .

ثورة محدودة بشكل صارم في البداية . ثورة لم تظهر أهميتها على المدى البعيد ، ولا سيما على صعيد المؤسسات ، في فرحة الحدث .

لقد أصبح الدين المسيحي ، بموجب وثيقة عام 313 ، شرعياً ومباحاً ، وفاز أخيراً بحق الوجود بعد معركة قاسية وطويلة . لقد أصبحت ممارسة الشعائر المسيحية حرة ، كما هو الحال بالنسبة للديانات الأخرى . وأعيدت للكنائس أماكن العبادة المصادَرة أو المتنازل عنها . كما أعيدت لها الأموال المنهوبة الأخرى . ووضع المسيحيون والوثنيون على قدم المساواة . لقد إرتكزت تسوية عام 313 (لأن الأمر كان يتعلق بالفعل بتسوية) على أساس مزدوج يقوم على حرية الضمير ، وعلى الحياد الديني للسلطة الامبراطورية : وهي مفاهيم ، كما لُوحظ بحق ، « غريبة » ، بالأساس كلياً عن الفكر القديم » [2] . لقد كان من الطبيعي ، منذ عهد الامبراطور « المعتنِق » ، أن تُغدَقَ المحاباة على الدين المسيحي ، على الصعيدين المادي والروحي . وأنْ يتجه الميزان للرجحان أكثر فأكثر الى هذا الجانب . ومع ذلك ، فإنه يجب انتظار [*] عام 392 لكي يُعلَنَ قانونٌ ، ظهر في عهد الامبراطور ثيودوسيوس (Théodose) المنع الأوسع مدى للعبادة الوثنية ؛ وعام 394 ، لكي يطبق هذا القانون في الغرب كما في الشرق .

لقد كان أوسيب (Eusèbe) أسقف قيصارية (Césarée) الناطق المتحمس باسم فرحة تلك اللحظة ، أي بالانتصار الجزئي ، الذي يعود تاريخه لعام 313 ، لمضطهدي الأمس . فقد أشاد ، بلغة فلسفية ـ دينية ، بقسطنطين ، نائب الله والمعبر عن الكلمة الإلهية ، الذي تلقى في نفسه

---

(1) باركر ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 356

(2) حول « قسطنطين » ـ أنظر : ب . بوتي (المرجع السابق ذكره بالاضافة لمقالته في الموسوعة العالمية) .

(*) باستثناء الفترة الوجيزة بين عامي 361 - 363 التي عادت فيها الوثنية الجديدة في عهد جوليان (Julien) الملقب بالمرتد .

دفقات النعمة الإلّهية ، وأصبح يشارك ، من الآن ، في المملكة السماوية . لقد أعجب بالعناية الإلّهية لأنها أرادت أن يظهر سيدنا ومخلصنا للبشر في الوقت الذي بلغت فيه روما أوج المجد مع أوغسطس ، الامبراطور الأول ، الذي أصبح سيد أغلبية أمم العالم . هكذا تمّ القضاء ، في آن معاً ، على مذهب تعدد الآلهة وآلهته المزيفة ، وعلى تعدد الممالك وما معه من غموض وحروب بين الشعوب وكوارث زمنية . كيف يمكن لأوسيب ، وهو في الحالة النفسية والروحية التي كانت لديه ، أن لا يفترض وجود « إنسجام سعيد وعفوي » بين قيصر والله ؟»(1) .

لكن الحقيقة أن الوضع الجديد الناشىء عن وثيقة عام313 كانت تخفي كل أنواع الصعوبات التي يمكن توقعها بسهولة . لقد كان على الكنيسة ، كما سيكون عليها منذ ذلك الحين (وبعد أن أخلى التنافس مكانه للتعايش ، بانتظار الأفضل) ، أن تطرح بالحاح السؤال المتعلق بمعرفة ما كان بالضبط لقيصر ، وما كان بالضبط لله . إن التحديد الدقيق للدائرتين المتتاليتين : دائرة المجتمع السياسي ، الدولة ـ الامبراطورية ، وريثة الملكيات الهللينية والمدينة القديمة ، ودائرة المجتمع الديني ذي النزعة الكلية (باليونانية : **Catholicos**) ، المزود بتقاليده، وقوانينه الخاصة ، وتنظيمه الداخلي الخاص ، سيكون أمراً صعباً وحتمياً . لقد كان المحذور كبيراً ، في البداية ، وفي عهد قسطنطين نفسه ، من أن يستسلم الامبراطور لاغراء ما سيسمى بالنزعة القيصرية ـ البابوية **(Césaro-papisme)** ، التي سيتجلى عكسها (في سياقات سياسية مختلفة) في ميل الكنيسة لما سيُسمّى بسلطة رجال الدين أو التيوقراطية**(théocratie)** .

والواقع ، فإن الكنيسة ، بالرغم من عرفانها بالجميل لأول امبراطور إنحاز اليها ، كان عليها أن تأخذ حذرها من أنه لن يرغب ، بشكل خفي ، بالتعدي على الميدان الكنسي . لقد كان هذا بالنسبة لها الهمّ الأول . أما الهم الثاني فيتجلى في رغبتها بالتثبت من أن الامبراطور باعتباره مسيحياً وإبناً خاضعاً للكنيسة ، سيخضع بالضبط مثل آخر رعاياها ، للقضاء الكنسي في المواد الأخلاقية والروحية . وأما همها الثالث ، في وجه نمو الهرطقة ، فسيكون إعلان واجب الامبراطور المسيحي في الحفاظ ، ضمن أقاليمه ، وبطريقة أو بأخرى على نقاء مذهب المسيح . وأخيراً ، فإن الاهتمام الأخير ، ذا الامتدادات الحساسة ، يكمن في أنّ على الكنيسة أنْ تتخذ موقفاً (ستتكهن في أي اتجاه ، ولكن بشكل خفي تقريباً ، وحسب الظروف) من مسألة معرفة أي سلطة من بين السلطتين ، الروحية أو الزمنية ، هي ، من حيث الماهية ، أعلى من الأخرى ؛ وأن تستخلص ، إحتمالاً ، كل النتائج من ذلك . كم من نقاط خلاف ممكنة !.كم من مناسبات أو حجج للتطرف أو لعدم التسمح في سلوك هذه السلطة أو تلك ، بحثاً عن توازن هش ومهدد دائماً ، لكنه حيوي لخير السكان ، أجساداً ونفوساً !.وأيُّ مُنَشِّطٍ مستجدٍ ، ومن أي نوعية ، قدَّم للفكر السياسي ! .

الفكر السياسي المتأثر ، منذ الآن ، وبطريقة ما ، « بالعهد الجديد » وبتعاليم الآباء الأوائل للكنيسة ، والذي ينتظر القديس أوغسطين (مؤلف الكتاب الضخم « مدينة الله »)) وخلفائه ليأخذ معهم مزيداً من الاتساع ومزيداً من الغموض ، في آن واحد .

---

(1) باركر ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 395 ـ و472 وما بعدها .

الفصل الثاني

المدينتان (القديس أوغسطين وتأثيره)

ـ من القديس بولس الى القديس أوغسطين :

ورثت المسيحية عن اليهودية ، وبنفس الوقت عن « الفلسفة الطبيعية » ذات النبرة الرواقية بعض المواضيع الرئيسية التي نقلها شيشرون وسينيكا : مثل القانون الطبيعي والحالة الطبيعية أو حالة البراءة الأولى ، والمساواة والوحدة الانسانيتين والتعارض بين المدينة العالمية والمدن الخاصة . لكنها أخذت هذه المواضيع ودمجتها في مفهومها الما فوق طبيعي والأخروي ، وهو مفهوم دين يوجه المنتمون اليه « كل سلوكهم لاحترام الغايات الأخيرة أو غير الدنيوية أو لانتظار عودة المسيح التي ستكون العلامة لاكتمال الأزمنة »(1) .

القانون الطبيعي = يتحدث القديس بولس في « رسالته الى الرومانيين » عن الوثنيين ، المحرومين من القانون (المُنْزَل) ، والذين ينجزون تعاليم هذا القانون بشكل طبيعي : « فهؤلاء الناس يقومون مقام القانون ، بدون أن يمتلكوه . ويبينون حقيقة هذا القانون المسجل في قلوبهم » . لقد كان يَلَذُّ للآباء أن يذكروا هذه الجملة للرسول ، وأن يستندوا أيضاً لتعريفات شيشرون . وكانوا بهذا يقرنون ولو بطريقة إصطناعية بين الكتاب المقدس والعقل الوثني . وقد أوضحوا بأن القانون الطبيعي ليس إلاّ إنعكاساً لقانون الله أو القانون الأبدي ، المعبِّر عن العقل الإلهي والإرادة الإلهية . أما القانون الزمني أو القانون البشري فليس فيه من شيء صحيح إلاّ ما كان متفقاً مع القانون الطبيعي ، المتفق في حد ذاته مع القانون الأبدي .

الحالة الطبيعية = إن التطبيق الكامل لهذا القانون الطبيعي لم يكن ممكناً ، بدون شك ، إلاّ في حالة البراءة والبساطة الأولى التي كان الانسان يعيش فيها قبل السقوط . إننا ندرك هنا كيف أخذ أباء الكنيسة ثانية بالنظرية الرواقية لسينيكا حول العصر الذهبي ما قبل السياسي ، وذلك على هدى ما جاء في نصة سفر التكوين عن الفردوس المفقود . ففي ذلك العصر الذهبي ، أو الحالة الطبيعية ، لم يكن يوجد أي حكم قمعي ، وأي إكراه من إنسان لانسان . كما أنه لم يكن هناك عبودية ولا ملكية خاصة . إن هذه المؤسسات ، الغريبة عن الطبيعة البدائية للانسان غير الميَّال للشر ، لم تكن لتظهر ، هي وعقوباتها وعلاجاتها في آن معاً ، (وباعتبارها أشكالاً للانضباط ، أصبحت ضرورية ، ولهذا أرادها الله) ، إلاّ بعد أن تقوض النظام الطبيعي نتيجة لفوضى الخطيئة . لقد

---

(1) ر. لابروس = المرجع السابق ذكره ـ ص : 97

أصبح الحكم القمعي والسلطة السياسية للانسان على الانسان ، وكما أرادها الله ونشأت عنه ، أمراً شرعياً وطبيعياً ، (ولكن بالنسبة للطبيعة الانسانية المنحرفة والساقطة) . ولهذا كان من المبرر أن تُطلب الطاعة من المحكومين باسم الله ـ وخدمة الله من أجل الخير والعدل ـ تماماً كما يطلب السيد الطاعة من العبد . ولقد أشار القديس بولس في رسائله لهاتين النقطتين ، بما فيه الكفاية .

المساواة والوحدة الانسانيتين : هنا أيضاً يجب أن نعود للقديس بولس الذي تحدث عن الجميع الذين لا يشكلون « إلاّ واحداً في المسيح » ، الجميع من يهود ويونانيين ، من عبيد وأحرار ، والذين أصبحوا بفضل التعميد لا يُكَوِّنون إلاّ جسداً واحداً . إن الفكرة الرواقية حول المساواة الطبيعية والوحدة الانسانية تجد نفسها هنا وقد تحولت للفكرة المسيحية حول الانتماء لجسد مجازي واحد ، ولمجتمع جديد (مجتمع لا قومي ولا دولي ولا مافوق دولي ، وإنما مجتمع يغض الطرف عن الأمم) ومملكة جديدة ليست من هذا العالم(1) . لكن الرواقية كانت تخص الحكماء بمكان خاصٍ ومتميز ، رفض العهد الجديد أن يخصهم به . إنَّ **الرسالة الأولى الى الكورنثيين** تعارض الحكمة الانسانية ولغتها ، بلغة الصليب وجنون الصليب . وهو جنون بالنسبة للوثنيين : « لأن العالَم لم يتعرف قط على الله والحكمة الالهية بواسطة الحكمة ، وإنما الله هو الذي طاب له أن يُخَلِّص المؤمنين بواسطة جنون الرسالة » .

لقد دعا لاكتانس(Lactance) الأب الذي وُصِفَ بشيشرون المسيحي ، في القرن الثالث ، لأن يكون لدى المرء استعداد لأن يرى في جاره أخاً ومساوياً له (لقد خلق الله كل البشر من أجل الفضيلة ووعدهم جميعاً بالخلود) . وهذا الاستعداد من شأنه أن يعوِّض ، في الواقع ، وجود التفاوتات الكبيرة ، التي لم يُدنها لاكتانس بالحقيقة .

وفي القرن الرابع ، أوضح القديس امبرواز(Saint Ambroise) ، أسقف ميلانو الكبير ، بأن هذه المساواة الانسانية الاساسية لم تختفِ مع اختفاء حالة الطبيعة والبراءة . إن العبودية موجودة ، لكنها لا تمس إلاّ الجسد . والعبد يمكن أن يكون أسمى من السيد في الطبع والفضيلة . إن الخطيئة هي التي تجعل المرء عبداً . أما البراءة فهي حرية . إن الحر هو الذي لا يسيطر عليه حب العالم ، ولا تستحوذ عليه روابط البخل ، والذي يتأمل بهدوء في الحاضر ، ولا تفترسه أهوال المستقبل . ويكرر القديس امبرواز بعد القديس بولس : « عبد أو حر ، الجميع واحد في المسيح »(2) .

التعارض بين المدينة العالمية والمدن الخاصة = هذه الفكرة العزيزة على الرواقيين نقلت أيضاً ضمن أفق أخروي وفوق طبيعي : فالقديس بولس يقول للفيليبيين(Philippiens) : « أما نحن

---

(1) أ. جيلسون(E. Gilson) = « الفلسفة في العصور الوسطى » ـ (La philosophie au Moyen-Age) ـ الطبعة الثانية ـ باريس ـ 1944 ـ ص 165

(2) كارليل ـ المرجع السابق ذكره ـ المجلد الأول ـ الفصل 10، 11
انظر أيضاً : جـ ر. بالانك (J. R. PALANQUE) « القديس امبرواز والامبراطورية الرومانية (Saint Ambroise et l'Empire romaine) ـ باريس ـ منشورات Boccard 1933 ـ ص : 337

فموطننا في السماوات » . . . إن العيش في المملكة الجديدة يعني العيش في السماوات . وإذا كان الرواقيون مواطنون عالميون (Cosmopolites) فإن المسيحيين هم بالأحرى « مواطنون سماويون » (ouranopolites) . . (كما يوحي بذلك ا. جيلسون) . إن موطنهم الحقيقي هو المدينة السماوية ، مدينة الله . إلاّ أن هذا لا يمنع من أن يعيشوا أيضاً في مدينة أرضية ، وطن أرضي . ولهذا فإنهم يمتلكون مواطنة مزدوجة (1) .

ويتبع هذا أنّ عليهم (كما نعلم) أن يطيعوا ، مثل الأعضاء غير المسيحيين ، قوانين هذه المدينة الأرضية وحكومتها ، ولكن مع بعض التحفظات ، وضمن حدود ينبغي توضيحها .

فهم لا يعيشون في هذه المدينة الأرضية إلاّ في موسم واحد ، وإلاّ « كأجانب ومسافرين » (حسب تعبير القديس بطرس في رسالته الأولى) . لقد أشار المؤلف المجهول لرسالة الى ديونيت (Lettre à Diognète) ، نحو عام 200 ، بعبارات لا تُنسى لوضعهم الخاص :

« إنهم يسكنون أوطانهم الخاصة ، لكن كما يقيم فيها الأجانب . فهم يشاركون في كل شيء كمواطنين ، ويبقون بعيدين عن كل شيء كأجانب . إن كل وطن أجنبي هو وطن لهم ، وكل وطن هو أجنبي بالنسبة لهم . . . وباختصار فإن المسيحيين يكونون في العالم كما تكون النفس في الجسد . . . . النفس تسكن في الجسد ، ومع ذلك فإنها ليست من الجسد ، والمسيحيون ، كذلك ، يسكنون في العالم ، ومع ذلك فإنهم ليسوا من العالم » (2) .

لقد أتى « اعتناق » قسطنطين للمسيحية ، وما تلاه من أحداث ، ليغير ، من بعض وجهات النظر ، عبارات العلاقة بين المدينة السماوية والمدينة الأرضية : أي الامبراطورية الرومانية . لكن التمييز والتعارض ، الأساسيين ، والملازمين للعقيدة الأخروية نفسها ، كانا يتجاوزان كل الأحداث التاريخية ويحلقان فوقها . ولم يكن من قبيل الصدفة أن يستعيد القديس أوغسطين روح رسالة ديونيت ونبرتها ، حين تأليفه لكتاب « مدينة الله » ، في عام 413 ، على إثر الأحداث المأساوية التي عرفتها روما ، قبل ثلاث سنوات ، على يد البرابرة الغوطيين بقيادة الأريك (Les Wisigoths d'Alaric) .

2 ـ مدينة الله : De Civitate Dei

يقول لنا أوغسطين « إنّ الحماس الشديد لبيت الرب » هو الذي جعله يضع يده على الريشة ليحارب الوثنيين الذين كانوا يتهمون الدين المسيحي بأنه السبب في دمار روما ، التي عُوقبت ، كما يعتقدون ، لأنها تخلت عن آلهتها . ويُكرِّس المؤلِّف الكتب العشرة الأولى من مؤلفه ، الذي يضم اثنين وعشرين كتاباً ، لإثبات عجز الوثنية عن توفير السعادة الأرضية في هذا العالم ، والسعادة

---

(1) ا. جيلسون ـ ص : 165

(2) « رسالة الى ديونيت » (Lettre à Diognète) ـ ذكرها جيلسون ـ ص = 166

الأبدية في الحياة القادمة . ثم يشرع في عرض أصل المدينتين وتطورهما وغاياتهما الخاصة ، مستنداً في ذلك على نظرية لاهوتية معقدة وأحياناً مدوّخة .

وحسب أوغسطين ، فإن هناك حُبَّيْنِ صنعا المدينتين :

« فحب الذات ، لحد احتقار الله ، صنع المدينة الأرضية (civitas terrena) ، وحب الله ، لحد احتقار الذات ، صنع المدينة السماوية . إن المدينة الأولى تتمجد في ذاتها ، أما الثانية فتتمجد في الرب . الأولى تبحث عن مجد آت من البشر ، أما الثانية فإن الله ، الشاهد على الضمير ، هو مجدها الأكبر »(1) .

إن المدينة السماوية التي يعتبر الله مؤسسها وملكها توجد في هذا العالم الأرضي في زيارة حج بين الملحدين . إنها في منفى أو لنقل إنها أسيرة . إنها تضم أسرة البشر الذين يعيشون من الايمان ، وينتظرون بصبر استقرار المسكن الأبدي وكل الخيرات الأبدية . لقد أعطيت هذه الأسرة ، من الآن ، الوعد بالخلاص . إنها ، في هذا العالم الأرضي ، تستعمل ، كأجنبية ، الخيرات الدنيوية التي تستعملها أسرة البشر ، الذين لا يعيشون من الايمان ، في البحث عن السلام الأرضي . وهكذا فإن المدينتين تستعملان ، في آن معاً ، الخيرات الدنيوية ، وذلك دون أن يكون لهما نفس الايمان ، أو نفس الأمل ، أو نفس الحب . كما أنهما تخضعان كذلك ، وفي آن واحد ، للشرور الدنيوية . وهذا يعني أنهما متشابكتان وممتزجتان الواحدة بالأخرى ، في هذه الحياة الدنيا ، وأنهما لن تتمايزا إلاَّ في يوم الحساب ، حيث ستحصل كل واحدة منهما على غايتها الخاصة . إن طبيعتهما ذاتها تمنعهما من القدرة عن التطابق بشكل مطلق . لكنهما تتعايشان مع بعض بالضرورة . وتتساكنان طالما استمر حج المدينة السماوية الى هذه الدنيا . إن المسيحيين يشكلون بالضرورة جزءاً من الأولى ومن الثانية . إنهم مواطنون في المدينة الأرضية ، ويخضعون للقوانين التي تؤمن لهم الإدارة الجيدة « لكل ما تتطلبه هذه الحياة الفانية » . إنهم يتحملون الأعباء المفروضة مقابل المزايا التي يحصلون عليها ، والتي تتمثل أساساً في الوئام والنظام والسلام الذي يُعَرَّف بأنه « هدوء النظام » . ويجب عليهم حتى كمسيحيين أن يكونوا « **مواطنين أفضل** » من الأخرين ، مواطنين لا مأخذ عليهم . لكن هذا (وكما سيشير لذلك أ. جيلسون(E. Gilson)) ليس بدافع الحب تجاه الوطن وإنما تجاه الله . إن اختلاف الدوافع لا يهم كثيراً ، كما يقال ، إذا كانت النتيجة العملية واحدة . لكن الحقيقة أن هذا الاختلاف يذهب لمدى بعيد :

« فبالرغم من حياة مشتركة ظاهرياً ، فإن الشعبين اللذين يتساكنان في نفس المدينة الأرضية لا يمتزجان مطلقاً بشكل حقيقي . إن مواطني المدينة السماوية يعيشون مع الأخرين ، ولكن ليس كالآخرين . لهذا فإنه حتى لو أنجزوا ، ظاهرياً نفس

---

(1) « مدينة الله » ـ المكتبة الاوغسطينية ـ نص الطبعة الرابعة ـ منشورات(Dombart- Kalb) ـ ترجمة جـ كومبيه (G. Combes) ـ مقدمة وحواشي جـ . باردي(G' Bardy) (ـ باريس ـ1959 -1960 ـ5 مجلدات) ـ17 ×28 ـ ص : 465

الأعمال ، فإنهم ينجزونها بروح مختلفة : إن خيرات المدينة الأرضية ، بالنسبة لاولئك الذين لا يعيشون إلاّ حياة الانسان القديم ، هي الخيرات التي يتمتعون بها . أما بالنسبة لأولئك الذين يعيشون في هذه المدينة حياة الانسان الجديد، المولود من النعمة . فإن هذه الخيرات نفسها ليست إلاّ وسائل يستعملونها ليعودوا بها الى غايتهم الحقيقية »(1) .

إن النظام الذي تؤمنه المدينة الأرضية والقانون الدنيوي ، والذي يعرف المسيحيون قيمته ، ليس إلاّ نظاماً نسبياً بالنسبة للنظام المطلق ، ولمتطلبات القانون الأبدي ، الذي ينظم خضوع الدنيوي للأبدي : تماماً كما أن العدالة الطبيعية للفلاسفة الوثنيين (كشيشرون مثلاً) لا يمكن أن توضع على قدم المساواة مع العدالة المسيحية ، ما فوق الطبيعية ، المرتبطة بالعفو الإلهي ، والمقصورة على شعب اتقياء المدينة الآلهية ، أي الشعب الذي يعيش من الايمان .

إنه لإغراء كبير ، تدعمه بعض نصوص المؤلف الضخم . أن نعتقد بأن المدينة السماوية أو مدينة الله تتطابق مع الكنيسة ، وأن المدينة الأرضية تتطابق مع لدولة ، الامبراطورية ، الشيء العام ، بالمعنى الواسع للكلمة ، أو باختصار مع المجتمع السياسي . إلاّ أنه ليس هناك شيء من هذا القبيل . فالكنيسة باعتبارها على الأقل بنية ملموسة ، تاريخية وتجريبية ، ليست ولا يمكن أن تكون مدينة الله . لأنها تضم ، في نفس الوقت ، أناساً أتقياءً ومختارين ومُهَيَّأين منذ الأزل للخلاص ، (وهؤلاء نجهل ، من هم ، في هذه الدنيا) وأناساً لن يُخَلَّصُوا . وبالمقابل ، فإن المجتمعات السياسية الملموسة « التي تحققت مادياً في الزمان والمكان » ، والتي تضم بالضرورة ، وفي نفس الوقت ، مختاري المستقبل ومعذبي المستقبل ، لا يمكن أن تتطابق مع هذا الكيان المجازي المُسَمَّى بالمدينة الأرضية . وبعد يوم الحساب ، الذي سيجري فيه الفرز النهائي « فإن ما سيبقى حاضراً لن يكون بالتأكيد الكنيسة من جهة ، والدولة من جهة ثانية ، وإنما المجتمع الإلهي للمختارين والمجتمع الشيطاني للمرفوضين . إن هذين التعبيرين هما إذن متمايزان كلياً ، إذا ما أخِذا بمعناهما الأساسي »(2) .

كيف تصور أوغسطين العلاقات بين الكنيسة والدولة ؟.وكيف تصور ، في البدء ، الدولة ، المجتمع السياسي أو**regnum** بالمعنى الواسع ؟

3 ـ الدولة حسب القديس أوغسطين

نجد ثانية لدى القديس أوغسطين ، في مدينة الله ، وغيرها ، الفكرة الشائعة لدى أباء الكنيسة وذات الجذور الرواقية ، والقائلة بأن سيطرة الانسان على الانسان هي غريبة عن الطبيعة الانسانية الطاهرة والصافية التي كانت موجودة قبل السقوط . فهذه السيطرة ليست إلاّ فدية

---

(1) أ. جيلسون = « مقدمة لدراسة القديس أوغسطين »(Introduction à l'étude de Saint Augustin) باريس - منشورات VRIN ـ الطبعة الثانية ـ1943 ـ ص 231

(2) جيلسون ـ المرجع السابق ـ « والفلسفة في العصور الوسطى » ـ ص = 172

للخطيئة ؛ والغرور الذي يرافقها ، أي غرور النفس الذي لا يطاق والذي يحتقر المساواة الطبيعية بين الكائنات البشرية ، ليس إلاّ علامة للفساد العائد للخطيئة . » لقد أراد الله أن لا يسيطر الكائن العاقل ، المخلوق على شاكلته ، إلاّ على كائنات غير عاقلة ؛ لقد أراد أن لا يسيطر الانسان على الانسان ، وإنما على الحيوان » . لهذا فإن الاتقياء الأوائل كانوا يعملون « كرعاة قطعان أكثر مما كانوا ملوكاً لبشر . لقد أراد الله بذلك أن يوحي لنا بما يطالب به نظام الطبيعة من جهة أولى ، وما يتطلبه جزاء الخطيئة من جهة ثانية »(1) .

ويضيف أوغسطين بأن كل السيادات وكل السيطرات الانسانية ستنعدم فيما بعد الزمان ، أي في مملكة الله ، باعتبار أن الله سيكون **الكل بالكل** .

ولكن ، بانتظار ذلك ، فإنه يجب على العبد أن يطيع سيده بطيب خاطر (وليس بسبب الخوف النفاقي) ، وأن يجعل بهذا من عبوديته حرية » . إن هذه العبودية توجد في النظام ، إنها شرعية ، لأنَّ الخطيئة التي أحدثت إضطراباً في النظام الطبيعي يجب أن تُعاقَبْ . كذلك فإن الحكم القمعي الذي يعتبر هو أيضاً فدية للخطيئة ويوجد في النظام ، هو شرعي ، مثلما هو ضروري . لهذا يمكن القول بأنه طبيعي من الدرجة الثانية ، أي بالنسبة للطبيعة الفاسدة المنحرفة للانسان في فترة ما بعد السقوط . إن المحكومين يجب إذن أن يطيعوا السلطة في حدود غاياتها الخاصة . ويذكر أوغسطين بحزم بعبارة : « رُدُّوا لقيصر » . إن المسيحي يخدع نفسه كثيراً إذ استند لصفته كمسيحي من أجل التهرب من الضريبة أو من أجل عدم إعطاء السلطات الزمنية الأمجاد التي تستحقها : إن كل سلطة قائمة في هذا العالم يجب أن تُمجَّد « حتى من قبل أولئك الذين هم أفضل منها » . إن المسيحي بقيامه بهذا يطيع البشر أقل مما يطيع الله الذي أمره بهذا .

لكن المسيحي بالاتجاه المعاكس ، (ودائماً من أجل إطاعة أوامر الله التي تتغلب على كل الاوامر الأخرى) يجب أن يحذر من دفع خضوعه لقيصر « للحد الذي يضع فيه إيمانه تحت نير أولئك الذين تقلدوا هذه المناصب العالية التي تجعلهم قيمين على أمور هذا العالم » . ما لله لله . إن أوغسطين يدعو ، بين هذين الحدين المتطرفين المتعاكسين ، لما يُسميه « بالمزاج العادل » .

ولكن هل يتمسك هو نفسه بهذا ؟ ألَم يُعْطِ ، بشكل فاصح ، الكثير لقيصر عندما حرص ، رغم موافقته على أن نيرون بلغ قمة الفسق والقسوة ، على أن يوضح بأن العناية الإلهية السامية هي التي أعطت ، حتى لمثل هؤلاء الرجال ، السلطة السيدة ، وذلك عندما رأت أن الشعب « جدير بمثل هؤلاء السادة » . إن لله الحرية التامة في إعطاء مملكة الأرض(**regnum terrenum**) ، كما يحلو له ، للاتقياء أو للكفار (مع احتفاظه بالسعادة في مملكة السماء للأخيار ، حصراً) . كما أنَّ له أن يعطي الامبراطورية للرومان عندما يريد ، وبالقدر الذي يريد ، وأن يجعل نيرون يحكم مثل أوغسطس ، وجوليان المرتد مثل قسطنطين المسيحي : « وإذا كانت أسبابه مخبأة ، فهل هي ظالمة ؟ » . إن على المؤمن ، باختصار ، واجب الانحناء أمام المخطط الإلهي : لأن من غير المعقول

---

(1) « مدينة الله » ، XIX _ 15 _ ص : 121

أن يكون الله قد أراد ترك ممالك البشر ، وسيطراتهم وعبودياتهم خارج قوانين عنايته »(1) !

إلاّ أن هذا لا يعني القول بأن الأمير السيء ، هذه الهبة الإلهية الخفية ، يمكنه أن يطلب الطاعة في كل شيء ولكل شيء . إن أوغسطين يجد هنا ثانية « المزاج العادل » . ويبين الى أي حد بَقِيَ ضمن روح الكلمة الانجيلية الكبيرة حول قيصر . ولقد قَدَّمَ أكثر الشروحات روعة لهذا « المزاج » عندما تحدث عن الجنود المسيحيين لجوليان المرتد . فقد كان هؤلاء (كما يقول) يرفضون مدح الأوثان ، لكنهم كانوا يقبلون السير للمعركة ويعرضون حياتهم للخطر ، لأن قضية المسيح في هذه الحالة لم تكن معنية بالأمر . لقد كان هؤلاء المسيحيون النموذجيون ، يميزون بين سيدهم الأبدي وسيدهم الدنيوي ، ومع ذلك فإنهم كانوا يطيعون السيد الدنيوي ، بغية إرضاء السيد الأبدي »(2) . إن السيد الأبدي كان يعتزم أن يُخْدَمَ السيد الدنيوي (قيصر ، الجمهورية (La respublica) ، المملكة (Le regnum) أي الدولة بالمعنى الواسع للكلمة) ، الطبيعي من الدرجة الثانية ، والذي أراده وأسسه هو ، بإخلاص في كل الأمور التي تقع ضمن الحدود التي رسمها الله له ؛ وأن يتلقى في هذا الصدد كل ما هو ضروري لوجوده (ومن ذلك الضريبة) . ولكن إذا كان السيد الدنيوي يأمر ضد الله ، وكانت أوامره تتطلب أشياءاً ظالمة وكافرة ، ومضادة للقانون الأبدي وللقانون الطبيعي ، فإن من واجب المسيحي حينذاك أن يرفض . مجرد رفض ، ومقاومة سلبية ، وليس تمرداً نشيطاً (إن الأمر لم يكن يتعلق بالتمرد وحمل السيف) . ويقول أوغسطين ، لنتذكر الشهداء المسيحيين الذين تحملوا كل شيء ، ولم يتنكروا لدينهم ، وماتوا في سبيله بكل ورع وهدوء : أما القوانين التي كانت تحظر إيمانهم فقد أكرهوها على أن تحمر خجلاً وتتغير(3) .

ما لقيصر لقيصر = لا أقل ولا أكثر . أما بالنسبة لمعرفة من يكون قيصر ، إذا تكلمنا دستورياً . هل هو امبراطور ، أم ملك ، أم رئيس جمهورية أم مجلس أرستقراطي أم جمعية شعبية ، فهذا لا يهم . « فبما أن الأمر يتعلق بهذه الحياة الفانية التي تمضي وتكتمل في عدد قليل من الأيام ، فإن من غير المهم تحديد السلطة التي ينبغي على الانسان ، الذي خلق ليموت ، أن يعيش في ظلها طالما أن أولئك الذين يحكمون لا يكرهونه على القيام بأعمال ظالمة وكافرة » . هكذا يتكلم أوغسطين بصوت عالٍ ، في مدينة الله . إن شكل الحكم أو الدستور هو أمر دنيوي بحت ، وجائز كلياً . إنه يتعلق بطبيعة الشعب الذي سيُحكَمْ وكذلك بالظروف . فليس فيه شيء ثابت ؛ وهو يمكن أن يُغيَّرَ من أجل خير المواطنين . فإذا « انفسدت تدريجياً » ، على سبيل المثال ، ديمقراطية ما ، فلماذا لا ينتزع

(1) « مدينة الله » ـ V ـ 19 ـ ص : 733 ، وما بعدها ـ 11 ص : 691 . أنظر : جـ كومبيه : « المذهب السياسي للقديس أوغسطين »
(La doctrine politique de Saint Augustin) ـ باريس ـ 1928 .
(2) أركيليير (Arquillière) : « الأوغسطينية السياسية » .
(L'Augustinisme politique) ـ الطبعة الثانية ـ باريس ـ منشورات Vrin ـ 1955 ـ ص : 70
(3) « مدينة الله » ـ VIII ـ 19 ـ ص : 299

إنسانٌ معروفٌ بفضيلة من الشعب سلطةً أصبح غير جديرٍ بها » ؟ (1) .

الدولة والعدالة

إن ما هو مهم بشكل أساسي ، إنما هو العدالة .

هل يمكن تصور دولة حقيقية ، دولة جديرة بهذا الاسم ، بدون عدالة ، عدالة حقيقية ؟. ولكن ما هي العدالة الحقيقية ، إن لم تكن العدالة المسيحية ، ذات الطابع فوق الطبيعي ؟. « إن العدالة الحقيقية لا توجد إلاّ في هذا الشيء العام الذي يُعتبرُ المسيح مؤسّسُه وحاكمه . . . في هذه المدينة التي يقول عنها الكتاب المقدس : « أشياء مجيدة قيلت عنك ، يا مدينة الله » . هذا هو ما يُعتبر خيراً مطلقاً وحاسماً . وبقدر ما يستهدف هذا التأكيد ، مباشرة ، ويعارض الشيء العام (أو Respublica) الذي كانت تمثله روما ، روما الوثنية في عهد شيشرون ، فإن أوغسطين أراد أن يثبت بأن ذاك الشيء العام لم يكن مطلقاً شيئاً عاماً حقيقياً ، لأنه لم يكن يوجد فيه مطلقاً عدالة حقيقية . ولكي يقوم بذلك ، أخذ ثانية التعريف الشهير الذي أعطاه شيشرون للشيء العام : شيء « الشعب » ، أي مجموعة الناس المتشاركين بواسطة انتمائهم لقانون مشترك(Juris consensu) ، وبوحدة ما في المصالح . إن أوغسطين يرفض إمكانية أنْ يكون هناك « شعب » (وبالتالي شيء للشعب) ينطبق عليه مثل هذا التعريف ، حيث تنقص العدالة . فالعدالة هي الفضيلة التي تعطي لكل واحد ما يعود له . إلاّ أنّ اختلاس الانسان من الله الحقيقي من أجل إخضاعه للشياطين الشريرة ، كما تفعل الدولة الوثنية ، يعني عدم إعطاء الله ما يعود له . إن هذا إذن هو الظلم الأسوأ .

إن هذا يعني ، إذا ما أخذ بحرفيته ، أن أيّـةَ دولة وثنية لم تكن شرعية في الماضي ، وأن أية دولة خارج العالم المسيحي لن تكون كذلك منذ قدوم المسيح . أمام هذه النتائج التي تُعتبر متطرفة يمكن الاحتجاج على المفارقة واتهام الرفض المتعاظم بأنه مجرد فورة . ولقد حرص أوغسطين نفسه على أن يقترح بدلاً عن التعريف الشيشروني للشعب ، الذي جرده من أهليته ، تعريفاً في الكتاب التاسع عشر من مدينة الله ، يقول فيه : « إن الشعب هو جمهور من الكائنات العاقلة المترابطة من خلال مشاركتها ، بوفاق ، في الخيرات التي تحبها » . يجب إذن ، بالنسبة لكل شعب ، فحص ما يحب ، وحول ماذا يتفق . إن الشعب يكون أفضل كلما اتفق على أشياء أفضل ، ويكون أسوأ كلما اتفق على أشياء سيئة . حسب هذا التعريف المعقول أكثر ، يمكن القول بأن الشعب الروماني كان بدون أدنى شك ، شعباً ، وأن شيئه كانَ شيئاً عاماً . ولكن ماذا أحب ، وكيف وصل بعد ذلك للتمردات والحروب الأهلية التي أدت لتهديم هذا الوفاق ؟.إنه شعب ، نعم ويجب القبول بذلك ، رغم أنه كان يفتقر للعدالة والفضائل الملازمة لها . ولهذا فإنه كان شعباً سيئاً . إن نفس الامر ينطبق على الأثينيين ، وبصفة عامة ، على كل اليونانيين ، وكذلك على المصريين ، إنها كلها شعوب مهيأة للانحطاط نتيجة النقص الخطير الذي تعاني منه في الفضائل التي يوزعها الإله الحقيقي وحده . (إن

---

(1) جيلسون ـ « مقدمة . . . » ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 236

المقصود دائماً بالنسبة لأوغسطين هو إثبات عجز الوثنية) . وبالعكس ، فإن الدولة المسيحية التي أقامت الله وسط مؤسساتها تجد في هذا القوة والاستقرار . إنها تعمل مباشرة على تحضير المدينة السماوية ، وعلى الاقتراب منها بقدر الامكان في هذه الدنيا .

وفي صدد معالجته للمالك (regna) (بالمعنى الضيق ، هذه المرة ، لكلمة regnum) وليس لأشياء الشعب ، فإن مؤلف مدينة الله يُعَبِّرُ ، في السياق الخاص للكتاب الرابع ، وبعبارات مأثورة عن ضرورة العدالة . فبدونها ، كما يقول ، لن تكون الممالك إلا مجتمعات واسعة لقطاع الطرق . فماذا يمكن لهذه المجتمعات أنْ تكون ، إن لم تكن ممالك صغيرة تضم مجموعات من الناس يقودها رئيس ، ويربط بينها عقد إجتماعي ، وتوزع فيها الغنائم وفق قانون يقبله الجميع ؟.ويروق لأوغسطين أن يستشهد بكلمة القرصان التي قالها للاسكندر بعد أن وقع في أسره : « لأنني أعمل بسفينة صغيرة يسمونني قرصاناً ، وأنت لأنك تعمل بأسطول كبير ، تسمى أمبراطوراً »(1) .

لقد كان على المعلقين أن ينقسموا حول المدى الدقيق لهذه الاشارات المنوعة للعدالة . ومع ذلك فإن من المسموح به أن نستنتج بأن الدولة الجديرة بهذا الاسم ، بالنسبة لاوغسطين ، الدولة التي تريد أن تستمر ، هي التي يجب أن تلبي حداً أدنى من متطلبات العدالة ، بالمعنى الشائع للكلمة ، إنْ لم يكن بالمستطاع تحقيق العدالة الحقيقية والكاملة لمدينة الله . وهذا ما سيجعل من الصعب ، بشكل خاص ، إن لم نقل من المستحيل ، على دولة وثنية ، لا تُعرَفُ فيها ، من حيث تعريفها ، حقوق الله الحقيقي ، أن ترتفع الى مستوى الشيء العام الحقيقي ، الذي هو حقيقة شيء الشعب . هنا تظهر رغبة قوية لدى فقيه الكنيسة الكبير لامتصاص الطبيعي في ما فوق الطبيعي (لأنه ليس من الممكن ، بما فيه الكفاية ، التمييز بطريقة واضحة بين النظامين) و« لاجتياز درجات الطبيعة والقانون الطبيعي والفضائل الطبيعية سريعاً من أجل الاكتفاء والاستغراق في العدالة ما فوق الطبيعية »(2) .

4 ـ الكنيسة والدولة حسب القديس أوغسطين

إن نفس الرغبة يجب منطقياً أن تظهر أيضاً في مفهوم القديس اوغسطين للعلاقات بين الكنيسة والدولة . كيف يتجلى هذا المفهوم ، في الواقع ؟

لقد تبنى القديس أوغسطين في هذا الصدد مواقف بعض أباء الكنيسة من أمثال القديس أمبرواز ، أسقف ميلانو ، والقديس حنا كريسوستوم ، بطريرك القسطنطينية . وتتلخص هذه المواقف في المناداة بالتمييز بين السلطة الروحية ، ممثلة بالكنيسة ، والسلطة الزمنية ، وباستقلالهما المتبادل وتعاونهما الوثيق في نفس الوقت ، وبالتفوق المعنوي للسلطة الروحية .

ففي مناسبات مختلفة ، ومنها : التوبة العامة التي فُرضت في عام 390 على الامبراطور

(1) « مدينة الله » ـ II-21 ـ ص : 371 وما بعدها ـ XIX-21 و24-17-4 ـ ص : 541
(2) اركيلير = ص : 55 ـ ولابروس = ص · 105

تيودوس الأول(Théodose Ier) الملقب بالكبير ، بعد مذبحة تسالونيك(Thessalonique) [*] التي أذهلت الخيال ، طالب القديس أمبرواز بحزم باستقلال الكنيسة عن السلطة الزمنية ، في كل المواد الروحية ، وهو استقلال كان ينجم عنه الاعتراف لها بحق جزاءٍ بسبب الخطيئة ، (ratione peccati) يمكن أن يطال حتى كِبَارَ هذا العالم ، من ملوك وأباطره وذلك في حال إدانتهم بأخطاء جسيمة ضد الأخلاق . في هذا الصدد ، كان « قيصر » يعتبر في الكنيسة ، وليس فوق الكنيسة . أمّا الأمور الإلّهية فلم تكن خاضعة للسلطة الامبراطورية ؛ فلكل سلطة ميدانها . « للأمير الاهتمام بالقصور ، وللكاهن الاهتمام بالكنيسة » . إن عظمة الاكليروس لا يمكن أن تُقارن بعظمة أحد ؛ لأن الأساقفة هم خلفاء الأنبياء والرسل .

لكن القديس أمبرواز لم يضع مطلقاً قيد الجدل استقلال قيصر في ميدانه الخاص . كما لم يطالب مطلقاً للكنيسة ، التي كان يريد أن يكون لسان حالها ، وكان يشعر بأنه كذلك ، بسلطة سياسية . لقد كان مؤمناً بعمق بضرورة الاتفاق بين السلطتين (1) .

وفي نفس الفترة تقريباً ، كتب القديس حنا كريسوستوم ، بقوة فريدة ، جملاً غالباً ما سيُستَشْهَدُ بها ، وتنص على أن التمييز القاطع بين الميدانين والاستقلال المتقابل بينهما ، لا يمنع من تأكيد تفوق الاكليروس في القضايا غير السياسية . « لقد أُسنِدَتِ الأجساد للملك ، والنفوس للكاهن » . وإذا كان الأول يمتلك الأسلحة المادية ، ويشن الحرب ضد البرابرة ، فإن الثاني يحفظ في سلطته الأسلحة الروحية ، ويخوض النضال ضد الشياطين : إن هذه الامارة أكبر من الأخرى » . ولهذا يحني الملك رأسه تحت يد الكاهن . ونرى أن الكهنة في كل مكان من العهد القديم كانوا يمسحون الملوك » (2) .

إن القديس أوغسطين لم يقل شيئاً مختلفاً ، سواء في مدينة الله ، أم في العديد من الكتابات الأخرى ، فلكل سلطة ميدانها بكل استقلال : للدولة المصالح المادية ، والحياة الخارجية ، والجزاءات الجسدية (السيف) . وللكنيسة المصالح الروحية . والحياة الداخلية ، والجزاءات الروحية البحتة (والكل يترافق ، دائماً ، بالمحبة) . إلاّ أن هذا لا يمنع من أن الكنيسة تضع نفسها في مستوى أعلى . ففضاؤها يمتد على الكون بدل أن يكون محدوداً بشعب معين . وفي حين أن الدولة ليست إلاّ حقيقةً متغيرة ومؤقتة ، ومهيأة للاختفاء عندما ستأتي مملكة الله ، فإن الكنيسة تجد الأبدية أمامها ، وذلك بمقدار ما تجسد مقدماً المدينة السماوية دون أن تندمج فيها . إن كلاً من المجتمعين ، المجتمع الديني والمجتمع السياسي ، كامل في نظامه ، وبالتالي مستقل ، وبمنأى عن كل تدخل . لكن نظام الكنيسة الذي يتجه نحو النظام المطلق للمدينة السماوية ، هو نظام أسمى .

(*) كعقاب على تمرد شعبي خطير ، قام تيودوس بالقضاء على جمهور من الابرياء .

(1) جـ . ر . بالانك ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 277 وما بعدها

(2) أركيلير ـ ص : 115

وفضلاً عن هذا ، فإن التعاون الوثيق بين هذين المجتمعين هو أمر مرغوب به وضروري ، بحيث أنه لا يمكن تصور أي منهما « محصوراً » في ميدانه الخاص ، ومعزولاً عن الآخر ، وجاهلاً له . إن مصلحة الدولة تتطلب هذا التعاون ، كما تتطلبه مصلحة الكنيسة .

مصلحة الدولة = لأن الكنيسة هي المُرَبِّية الأولى التي تعلم الواجبات الاجتماعية والواجبات الفردية في نفس الوقت . ولأن الواجبات الاجتماعية ، تولد هي أيضاً من التعاليم الإلهية . فليعطنا أولئك الذين يجرأون على القول بأن المسيحية مضادة لازدهار الدول ، « جيشاً مؤلفاً من جنود كالجنود الذين يطالب بهم مذهب المسيح . . . وحكام مقاطعات وملوك وقضاة ودافعي ضرائب وجامعي ضرائب حسبما تنص على ذلك تعليمات المذهب المسيحي » ! (1) .

مصلحة الكنيسة = لأن من المُسَلَّم به أن الدولة تُبشر علناً بالإيمان الحقيقي ، ولأن عليها أن تسهر على أن تنمي لأعلى درجة عبادة الله الحقيقي ، وتعاقب بقساوة دينية كل من يتصرف ضد الوصايا الإلهية ! . هنا تظهر مسألة « الاستعانة بالذراع الدنيوي » ضد الهرطقة ، وبالذات ضد الدوناتية (le donatisme (نسبة إلى Donat المنشق الافريقي الذي وقف في وجه أسقف قرطاجة ، وأدين ، في عام 314 ، في مجمع آرل(Arles)) . إن أوغسطين يبدأ برفض التدابير العنيفة التي تستعملها السلطة المدنية من أجل إعادة الهراطقة ، بالقوة ، الى الوحدة المسيحية . فهو يقول بوجوب النضال بالكلام والمناقشة ، والتغلب بالعقل ، وإظهار الصبر الأكبر . لكن صبره نفذ في النهاية (نظراً لما قام به الدوناتيون من مظاهر التعصب المفرط) . لهذا انضم للمنادين بالاكراه ،« الذي تُلطّفُ منه الرأفة » ، أمام ما بدا له من وقائع بديهية . ويفسر أوغسطين موقفه بقوله : إن من غير المجدي أن يطالب الهرطقي بالحَكَم الحر : « فلماذا لا تطالبون أيضاً بحقوق حَكَمِكُمْ الحُرِّ في ميدانَ القتل والفجور وأنواع الجرائم الأخرى ؟ » . ويُذَكِّر بحكمة المأدبة في إنجيل القديس لوقا حيث أمر السيد خادمه بأن يُدْخِلَ الناسَ بالقوة الى منزله لكي يمتلىء بهم . فلماذا لا تجبر الكنيسة أبناءها الضالين على العودة اليها بالقوة ، وذلك حين يقومون هم أنفسهم باستعمال القوة من أجل القضاء على الآخرين ؟.فلْتَأْتِ القوانين الامبراطورية إذن لنجدة الايمان الحقيقي ، بالخوف الذي تُوحي به : الخوف الذي أعاد الى الوحدة المسيحية المدينة التي كان أوغسطين أسقفاً لها ، وهي مدينة هيبون (Hippône) (التي انحازت للحزب الدوناتي) ! . إن الفقيه الكبير « يرجو » السلطة القمعية أن تستعمل الحُلُم ويقوم ، بنفس الوقت ، ببناء مذهب الإدخال بالقوة(**Compelle intrare**) الذي يحول « الأمير » الى خادم لعدم التسامح الديني » (2) .

مع هذه التوضيحات المتعددة ، يبقى مفهوم أوغسطين للعلاقة بين الكنيسة والدولة ، موافقاً ، إذا أُخذ ككل ، لتقاليد الآباء . فالرغبة القوية التي كشفناها سابقاً لم تتحول الى تطابق بين ميداني السلطتين الروحية والزمنية ، ولا الى إندماج بينهما ، إنها لم تنتهِ أبداً لمذهب صريح ومُعد

---

(1) جـ كومبيه ـ ص : 314

(2) حول الدوناتية ـ انظر جـ كومبيه ـ ص : 352-409

سلفاً بقول بامتصاص الكنيسة للدولة باسم الغايات العليا لمدينة الله .

إلاّ أن هذا لا يمنع من الاعلان ، وبصوت أعلى من أي وقت مضى ، عن تفوق الكنيسة في نظام الغايات (باعتبارها «المجتمع البشري الوحيد» المُكَرَّس لبناء مدينة الله) . هذا النظام الذي لا يستطيع ، بالمقابل ، إلاّ أن يخفض معنوياً من قيمة الدولة . لقد أصبح الطريق مفتوحاً لبعض المفاهيم المهيأة للانتصار بعد القديس اوغسطين ، وذلك على إثر تطورٍ يرى أ. جيلسون بأن من المستحيل أن يحصل لولا المفهوم الاوغسطيني حول الجسم الاجتماعي الجديد للغاية ، وذلك بالرغم من أنه لم يكن هناك ما يسمح بالاعتقاد بأن القديس اوغسطين قد تنبأ به . وهذا بمعنى

« أن من الصعب أن نجد في العصور القديمة ، فكرة مجتمع أسسه الله نفسه بغية إشراك البشر في غبطته الخاصة ؛ مجتمع يُعَرَّف بالقبول المشترك لنفس الحقيقة ، ويتوحد بالحب المشترك لنفس الخير . لقد خضعت التعريفات القديمة للمجتمع لتحوُّلٍ قيمي جذري ، بعد أنْ أُعيد أصلها لنظام آلهي ، أراده الله خالق العالم . وقد هيأ هذا التحول الأول لتحول آخر تَمَثَّل في دمج المجتمعات الزمنية الخاصة في المجتمع الكلي للكنيسة ، وهو ما ستسمى العصور الوسطى لتحقيقه باسم كُلِّيَّة الايمان » (1) .

إلاّ أن أحد هذه المفاهيم المهيأة للانتصار بعد أوغسطين ، تبعاً للتطور المشار إليه ، ولكن بتبسيط وتشويه ـ من السهل توقعها ـ لفكره الصحيح ، سيتجلى في الأوغسطينية السياسية (l'augustinisme politique) . هذه التسمية (التي تعود لـ هـ. أ. أركيليير(H. X. Arquillière) في عام 1933) والتي تعتزم الاشارة الى أن الأمر يتعلق بتصلب مذهبي ، غير أمين للمعنى الروحي لمدينة الله . غير أمين ، بالقدر الذي وَجَدَ فيه هذا الفكر الغني والمعقد والبارع ، نفسه وقد نُقِلَ ، فجأة وبإيجاز ، من الميدان الروحي الى الميدان السياسي ، و« استخلصت منه النتائج كما لو أن الأمر كان يتعلق بصعيدين مندمجين ببعضهما البعض » .

5 ـ الاوغسطينية السياسية

في عام 430 توفي القديس أوغسطين ، وفي عام 476 ، إنهارت تحت ضربات البرابرة الامبراطورية الرومانية الغربية . أما الامبراطورية الرومانية الشرقية فصمدت ، بالعكس ، جيداً . وقامت في الغرب ممالك بربرية ، لكنها لم تنجح في الحلول محل نظام روما القديم ، رغم أن الكنيسة أنْقذتْ ، بنَصْرَنَتِها وتَمْدِينِها للقادة الجدد الاجلاف ، جزءاً هاماً من الارث الفكري للعالم القديم . وقد أظهر لنا المؤرخون كيف أنَّ أقل هؤلاء القادة شأناً كان « مفتوناً ومُوَسْوَساً ومهووساً » بذكرى أمبراطورية القياصرة . وهكذا نُظِّمَتْ فكرة العالم المسيحي وفكرة الامبراطورية (التي كُيِّفَت الى حد ما مع العصر الجديد) ، اللتان شكلتا قوتين مترافقتين تقريباً ، الفوضى نسبياً . ومع ذلك فإن بعض التعريفات كانت ضرورية من أجل تحديد الدوائر المتتالية

(1) جيلسون ـ « الفلسفة . . . » ـ ص : 172 . و« مقدمة . . . » ص : 237

للسلطة الروحية والسلطة الزمنية ، لله ولقيصر ، في هذا العالم الخليط والمتنافر الذي يبحث عن وحدته .

التعريفات الجيلاسية

في نهاية القرن الخامس ، أعطى البابا جيلاس الأول(Gélase I[er]) هذه التعريفات . فقد ذَكَّرَ بأنَّ الأباطرة الوثنيين كانوا يضعون على رؤوسهم تاج القياصرة ، وقبعة رؤساء الكُهّان ، وأنَّ يسوع منع هذا الدمج ،وأراد، نظراً لمعرفته الشديدة بالضعف الانساني ، أن يوازن ، بمقتضى « ترتيب حكيم » ، بين مختلف السلطات . ولهذا الغرض ، مَيَّزَ بين وظائف وواجبات كل سلطة ، وأسند لكل منها دوراً خاصاً وكرامة خاصة . وعليه فإنه لم يعد باستطاعة أي أمبراطور ، بعد قدوم المسيح ، أن يأخذ لنفسه لقب بابا ولا لأي بابا أنْ يطالب بالارجوان الملكي . لكن الاباطرة المسيحيين يجب أن يتوجهوا للباباوات عندما يتعلق الأمر بالحياة الأبدية ، كما يجب على البابلوات أن يستعملوا حماية الاباطرة أثناء مجرى الحياة الزمنية . هكذا يكتفي كل واحد ، بتواضع ، بحدود ميدانه الخاص ، ولا يفكر أحد « بخنق الآخر » .

إن هذا التمييز ، الذي لا يمكن اعتباره إنفصالاً ، كان يتضمن قيامَ علاقات وثيقة بين السلطتين المستقلتين ، وتنسيقاً في نشاطاتهما المتقابلة . إن كل واحدة منهما كانت تعتبر سامية في دائرتها الخاصة ، وخاضعة في كل ما يتعلق بالدائرة الأخرى . ففي الميدان الزمني يبقى الاسقف خاضعاً للأمير . وفي الميدان الروحي يبقى الأمير خاضعاً للاسقف الذي يدافع عنه أمام محكمة الله .

إلاَّ أنَّ هذه المسؤولية الروحية لرجال الأكليروس كانت تُسْنِدُ لهم ، نظراً لأهمية وزنهم ، سلطة فريدة وسامية قام جيلاس بإبرازها بعناية . فمن الكُهّان ، الذين يتولون الأمور الإلّهية ، ويوزعون الأسرار الإلّهية ، كان الأمراء ينتظرون سبل الخلاص . وأمامهم كانوا يخفضون « الرأس باحترام » (إبتداءً من الامبراطور الشرقي الذي كان مقامه عالياً جداً) .

هكذا كان جيلاس يرى العالم : محكوماً بشكل سيد من قبل سلطتين متمايزتين في وظائفهما وأدوارهما ، بالرغم من كونهما متناسقتين . سلطتان مستقلتان ضمن نطاق دائرتيهما المتقابلتين : سلطتان ضروريتان في آن واحد ، للنظام الإلهي . لكنهما متفاوتتان ، مع ذلك ، من حيث المقام - الأولى هي السلطة(auctoritas) المقدسة للبابلوات ، والأخرى هي السلطة(potestas) الملكية[1] .

لقد قدمت هذه التعريفات قاعدة ثمينة للاستشهاد خلال قرون عديدة . فعلى هديها (المستعار بحد ذاته من تقاليد الأباء التي تنبعث منها أسماء القديس أمبرواز ، والقديس حنا كريسوستوم والقديس أوغسطين) سُتناقش المواقف المذهبية ، والعمل المستقبلي للبابوية في علاقاتها مع الأمراء الزمنيين . إن السلطة الدينية (التيوقراطية) البابوية ، التي كانت موضوعاً لكثير من

---

(1) أركيليير : « القديس غريغوار السابع (بحث في مفهومه للسلطة البابوية)(Saint Grégoire VII - Essai sur sa conception du pouvoir pontifical) - باريس - منشورات Vrin 1934 - ص : 323

الجدل ، ستُقاس في مداها ، وسيُحكم على شرعيتها من خلال الرجوع لهذه التعريفات المُفَسِّرة بشكل صحيح بدرجات متفاوتة ، والمطلوبة الى هذا الحد أو ذاك .

هل لدينا الحق باتهام جيلاس ، منذ الآن ، بالاوغسطينية السياسية ؟ .

إن جيلاس يقف ، بقوة تثير الانتباه ، ضد كل اندماج . وهو عندما يؤكد ، بنفس القوة ، التفوق المعنوي للسلطة الروحية ، أي عملياً للكنيسة ورئيسها (« الحبر الأعظم الذي أرادت العناية الإلهية السامية أن تضعه على رأس كل رجال الدين ») ، لا يأتي بجديد ، بأي طريقة كانت .

لكنه كان من الممكن ، بالتأكيد ، أن نستخلص ، من مبدأ هذا التفوق ، نتائج واسعة جداً تتجاوز الصعيد اللاهوتي (التيولوجي) والأخلاقي لتصل الى الصعيد القانوني ، بحيث يجد القانون الطبيعي للدولة نفسه ، وقد امتصه كلياً ، أو تقريباً ، القانون الكنسي . لا سيما إذا أهملنا كثيراً التذكير بمبدأ الاستقلال المتبادل للسلطتين الذي يسبق ويوازن ، لدى جيلاس ، مبدأ تفوق الاكليروس .

وهذا دون أن ننسى بأن حق الجزاء المعترف به للكنيسة بسبب الخطيئة(ratione peccati) كان قابلاً لتجاوزات جسيمة ، وتطاولات متميزة على السلطة الزمنية ، نظراً للتفسير ، المتسع باستمرار . الذي أُعْطِيَ لمفهوم الخطيئة .

وباختصار ، فإن التعريفات الجيلاسية ، إذا أخذت ككل بعد استبعاد الاوغسطينية السياسية منها ، ومهما كانت واضحة وثمينة ، فإنها تُبقي على بعض الصعوبات الملازمة للثنائية التي أدخلتها المسيحية على العالم البشري . إن كل توازن بين القوى يبقى هشاً مهما كان ترتيب العلاقة بينها حكيماً . فهناك دائماً قابلية لأن يميل الميزان لهذا الجانب أو ذاك ، حتى ولو لم تحلم أي من القوى الحاضرة في اللعبة ، بغموض أو بوعي ، بالانتصار مرة واحدة وإلى الأبد .

وبعد جيلاس الأول بقرن واحد . دخل القديس غريغوار الكبير(Grégorie le Grand) ، البابا من عام590 الى عام604 ، هو أيضاً ، وبلا جدال ، في طريق الاوغسطينية السياسية ، وذلك من خلال التوسيع الملحوظ الذي أعطاه « لمفهوم السلطة خادمة الله » ، المستَلْهَم من القديس بولس ، والذي تتضمنه فكرة « الادخال بالقوة » عند القديس أوغسطين(1) .

من القديس غريغوار الى شارلمان

إستند القديس غريغوار ، وباحترام كبير ، لهذا المفهوم من أجل أن يدعو للنظام موريس

(1) نصوص جيلاس ـ في كارليل ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 190 -192

أنظر : م. باكو(M. PACAUT) ـ التيوقراطية(La Théocratie) باريس ـ منشورات Aubier ـ 1957 ـ 1957 ـ ص : 228 -229

و. جـ. دو لاغارد(G. de Lagarde) ـ « ولادة الروح العلمانية لدى انحطاط العصور الوسطى »(La naissance de l'esprit laïc au déclin du Moyen-Age) ـ لوفان ـ باريس ـ منشورات Nauwelaerts ـ 1956 ـ الطبعة الثالثة ـ L ـ ص : 34

(Maurice) أمبراطور الشرق : فإذا أسنِدَتْ له السلطة ، من الأعلى ، على كل البشر فذلك لكي « يساعد أولئك الذين يريدون فعل الخير . . . ويفتح ، بشكل أوسع ، الطريق الذي يؤدي الى السماء ، ولكي تكون المملكة الأرضية في خدمة مملكة السماوات » .

وبنفس هذه الروح ، ولكن بمجاملة أقل ، (إن لم يكن بقساوة في بعض المناسبات) يتوجه غريغوار للامراء البرابرة في الغرب . فقد كتب الى شيلدبر الثاني(Childebert II) يقول : « ليس هناك شيء رائع بحد ذاته في أن يكون المرء ملكاً . لأن هناك آخرين كانوا كذلك : إنما المهم هو أن يكون المرء ملكاً كاثوليكياً » . وإلى الملكة برونيهو(Brunehaut) كتب يعدّدُ واجباتها كمملكة مسيحية ، ولا سيما ضد المنشقين الذين ينبغي إعادتهم للوحدة ، وضد الممارسات الوثنية التي ما زالت حية . والتي يجب عليها إجتثاثها : دون أن تمس العنيفين والزانين واللصوص والباغين من كل نوع ، والذين يجب عليها أن تسرع في إصلاحهم من أجل تهدئة الغضب الإلهي »(1) .

ويعلن البابا غريغوار نفسه ، بقوة يزايد فيها على القديس أوغسطين ، واجب الرعية الديني بالطاعة سلبياً . ودون نقد أو همس ، للامراء الذين أعطاهم إياهم الله ، حتى « ولو كانوا ، بحق ، قابلين للّوم » : فهؤلاء لا يُبرِّرون أعمالهم إلاّ أمام الله ؛ فبين ضميرهم وبينه يجري النقاش الوحيد الممكن والذي ليس لرعاياهم أي نصيب فيه . ها هنا يتجلى (إن أمكن القول) مذهب قدسية الأمير وسلطته الإلهية ، بشكل حازم . لحد أن المدافعين عن الحق الإلهي في القرن السابع عشر سيذهبون بصعوبة لما هو أبعد من ذلك ، في صدد تأكيدهم لضرورة الطاعة ، وضلال المقاومة : « لقد استخلصت النظرية الدينية للسلطة المطلقة وغير المسؤولة للأمير ، باستمرار ، من مذهب القديس غريغوار الكبير ، أقوى حججها ، سواء في العصور الوسطى أم فيما بعد »(2) .

ولئن تكن هذه النظرية ، في النهاية ، تطوراً شاذاً وهرطقياً للنظرية المسيحية الحقيقية حول السلطة ، فهذا ما يبدو قابلاً بصعوبة للرفض . ولكن ، إذا عدنا منها للسؤال المطروح بالضبط منذ جيلاس ، والمتعلق بالغاية المتميزة لممالك الأرض ، بالنسبة لمملكة السماء ، فإننا نلاحظ بأن القديس غريغوار يميل لإنكارها ، وذلك ليجعل من السياسة قسماً من الأخلاق ـ أو بعبارة أخرى ، أداة ، من بين أدوات أخرى ، لتحقيق الغايات ما فوق الطبيعية التي تعطي ، وحدها ، معنى للسياسة .

إن التعبير المكتمل والصريح لهذا الاتجاه سيأتي من إسبانيا القوطية ، بريشة إيزيدور دو سفيل (Isidore de Séville) (المتوفى في عام 636) . فعلى حد قول مؤلف « أصول الكلام » (Etymologiae) . أودع الله الكنيسة بحماية الأمراء ، الذين سيطالبهم بحسابات في هذا الموضوع : « أما في الكنيسة ، فإن سلطات (الأمراء) لن تكون ضرورية ، إذا لم تفرض بواسطة رعب التأديب ما سيكون الكهان عاجزين عن تغليبه بواسطة الكلام »(3) . إنها صيغة واضحة ، بشكل

---

(1) أركيلير ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 81 -89 -90
(2) كارليل ـ I ـ ص : 153
(3) أركيلير ـ ص : 93

خاص ، للاوغـطينية السياسية ، في ذلك العصر ! . عصر ، كانت فيه الأحداث ، في الغرب ، تتآمر مع ضعف المؤسسات ، إن لم نقل عجزها ، وكانت فكرة الدولة ، التي لم يعد وجود الامبراطورية الرومانية يشكل مرتكزاً لها ، تصغر وتَنْحَلُّ ؛ وكان كل شيء يجري كما لو أن السلطة الدنيوية لم يكن لديها أساس آخر غير خدمة الكنيسة ؛ ولا قيمة لها إلاّ لكونها الذراع والسيف والسلاح الذي يجلب للتبشير المسيحي دعامة الاكراه المادي .

ويجب الوصول لعام800 ، يوم عيد الميلاد ، لكي يحصل الحدث الكبير جداً التالي : شارلمان (Charlemagne) ، ملك الفرنجة ، والقائد البربري العبقري ، يتسلم من البابا ليون الثالث (Léon III) التاج الامبراطوري ، في كنيسة القديس بطرس بروما .

لقد تأسست أمبراطورية الفرنجة الغربية . واتخذ رئيسها من قسطنطين الأكبر نموذجاً له . وقد اعتزم أن يحكم كنائس الله ، ويدافع عنها ضد الأشرار . هل هي أمبراطورية مسيحية ، أم عالم مسيحي أمبراطوري ! . « إن هناك ، كما سيلاحظ ب. أورلياك (P. Ourliac) ، وجهين في الفكرة الامبراطورية : الأول هو الذي يأتي من روما ، والذي يوحد بين كُلِّيَّة وإطلاقية الامبراطورية (imperium) وبين نداء نظري للشعب، والآخر هو الذي يطبع هذه الامبراطورية بالخاتم المسيحي » (1) . فتحت الوصاية الصارمة للامبراطور الجديد قامت ـ في الغرب على الأقل ـ الجماعة المسيحية (La communauté chrétienne) . لقد كانت أخطار النزعة القيصرية ـ البابوية بديهية بالقدر الذي أعيد فيه على يد شارلمان (ومن قبله ، والده بيبان الموجز (Pépin le Bref)) بناء الدولة التي أصبحت ضعيفة جداً .

ومع ذلك فإن من الصحيح القول بأن الخاتم المسيحي طبع دولة شارلمان بعمق أكثر من الخاتم الروماني الموروث عن القياصرة . إن خدمة الله والكنيسة ، والمهمة التي أسندها الله للامبراطور ، داوود الجديد ، لكي يقود شعبه في طريق الخلاص تتمتع في الامبراطورية بأولوية تجعل الرئاسة الدينية تبدو وكأنها الاساسية . فهي التي تتأسس عليها ، في المقام الأول ، القوة الامبراطورية : إنه أساس ذو طابع إلـهي ، فوق طبيعي وسحري ، وليس ذا طابع إنساني أو طبيعي أو قانوني .

هكذا أقام شارلمان الامبراطورية في الكنيسة (على حد قول أركيليير) . ومعه اتجهت الدولة ، الدولة التي أصبحت قوية من جديد ، « لأن تستغرق في وظائفها المقدسة . فهذه الوظائف لم تعد مظهراً لنشاطها السياسي ، كما كان الحال لدى الأباطرة المسيحيين القدماء ، بل إنها هيمنت عليه . . . إنه مفهوم أكليروسي أكثر مما هو سياسي » .

إنه بالضبط مفهوم المعاصرين ، من علماء اللاهوت أو الكُتَّاب السياسيين . فكاتب يُسَمَّى أغوبار (Agobard) يتمنى أن يخضع كل البشر لحكم قانون واحد ، وفي ظل ملك واحد ، ورع جداً ، وذلك بغية تحقيق الوئام في مدينة الله . وآخر يُسمى جوناس دورليان (Jonas

---

(1) ب. أورلياك (P. OURLIAC) « حكم الفرد في أوروبا الغربية » (La monocratie en Europe occidentale (XI°- XV°) ـ بروكسل ـ منشورات Librairie encyclopédique ـ 1969 ـ ص : 25

(d'Orléans ، كان أسقفاً لهذه المدينة في عام818 ، يوضح أن واجب الملك يكمن في السهر بعناية على حماية الكهّان ، وعلى قيامهم بخدمة الله . ويرى « في الكنيسة » (كما يقول) شخصيتين رئيسيتين : الشخصية التي تمثل الاكليروس ، وتلك التي تمثل الملكية(1) .

وبعد موت شارلمان ، تصدعت الامبراطورية الكارولنجية وانتهت غزوات الساراسينيين (Sarrasines) والسلاف والهنغاريين ، والنورمنديين بإقامة النظام الاقطاعي في القرنين العاشر والحادي عشر . وفي عام962 ، إتخذ أوتون الأول(Otton Ier) ، ملك الجرمان ، الملقب بالكبير ، لنفسه ثانية لقب الامبراطور . وتلقى ، في نفس العام ، التاج من البابا حنا الثاني عشر(Jean XII) . وأراد أوتون الثالث(Otton III) ، عبثاً ، أن يقوم ، هو أيضاً ، بما قام به شارلمان ، ويقود البابوية ، ويظهر كرئيس حقيقي للكنيسة والامبراطورية ، وذلك من خلال دمجه للمؤسستين » . وقد أظهره لنا (التاريخ) مقيماً في روما ، التي انفصلت عن بلاد الجرمان ، وكأنه « روماني أو حتى بيزنطي أكثر مما هو ألماني »(2) .

هل كان هناك عالم مسيحي ، في ذلك العصر الفوضوي ؟ لقد أصبحت الكنيسة ، التي وقعت ، في حد ذاتها ، في الشبكة المعقدة للروابط الاقطاعية ، أسيرة الاقطاعية . وهكذا تلوثت بها ، وفسدت وأصابها الانحلال . وأصبحت البابوية ، تقريباً ، ألعوبة الارستقراطية الرومانية . ونظراً للافتقار لإصلاح جذري ، فإن العالم المسيحي لن يكون تقريباً إلا مجرد إسم فارغ من المعنى .

إن هذا الاصلاح الضروري ، الذي مهدت له الحركتان الرهبانيتان الكلونيسية(Clunisien) واللورينية(Lorrain) ، والذي حضّره الباباوات ليون التاسع(Léon IX) ، ونيقولا الثاني (Nicolas II) ، والكسندر الثاني(Alexandre II) سيتحقق بطاقة تثير الاعجاب على يد الراهب هيلدبراند(Hildebrand) الذي أصبح في عام1073 بابا ، باسم غريغوار السابع(Gregoire VII) . فلقد مَرْكَزَ هذا حُكْمَ الكنيسة على غرار نموذج الامبراطورية الرومانية القديمة ، وجعل منها ثانية قوة منسجمة تحت الادارة التي لا تُناقَش للكرسي البابوي . وبمهاجمته للتنصيب العلماني للاساقفة ، بواسطة العصا والحلقة (*) ، والذي كان الجذر الرئيسي للتجاوزات الأكثر خطورة ، حَرَّرَ السلطة الروحية من تعديات السلطة الزمنية بكل أشكالها . لقد شيّد غريغوار ، أخيراً ، صرحاً لمذهب وُصِفَ ، بشكل شائع ، بالتيوقراطي . وقد غرف لذلك من مصادر متنوعة ، يأتي في مقدمتها الكتاب المقدس ، وذلك دون أن يهمل التقاليد الفكرية لآباء الكنيسة ، مع إيثار خاص للقديس

---

(1) أنظر . أركيلير ـ ص : 113 -116 -117

(2) ر . فولز(R. FOLZ) ـ « فكرة الامبراطورية في الغرب من القرن الخامس الى القرن الرابع عشر »(L'idée d'Empire en Occident du V° au XIV siècle) ـ باريس ـ منشورات1953 - Aubier ـ ص : 86

(*) كانت هاتان الشارتان اللتان ترمزان للخدمة الرعائية التي يقوم بها الأساقفة ، تسند لهم من قِبَل السلطات العلمانية .

غريغوار الكبير (ولكن مع معرفة ضعيفة بالقديس أوغسطين ، الأمر الذي لم يمنعه ، من جهة أخرى ، من « الاستحمام كلياً » في الاوغسطينية السياسية)[1] وهكذا يتحدد موقعه في أصل الصراع الكبير بين الامبراطورية والاكليروس أو ، بعبارة مجازية ، بين السيفين .

(1) أركيليير - « القديس غريغوار الرابع . . . » - ص : 278

الفصل الثالث

صراع السيفين

في كانوسا(Canossa) بأميليا(Emilie) وقف هنري الرابع(Henri IV) ، ملك ألمانيا ، لمدة ثلاثة أيام من كانون الثاني 1077 ، حافي القدمين ، بثياب صوفية بائسة ، يلتمس العفو من البابا غريغوار السابع .

فعل إثر تمرده ضد الكرسي البابوي ، أصدر البابا قراراً بحرمانه علناً ، بعد أن قضى بعزله وحَلّ رعاياه من يمين الوفاء له (في شباط 1076) .

وعفا غريغوار أخيراً ، ورفع قرار الحرمان ، ولكن بعد أن تلقى من التائب بعض الضمانات ، التي تبين فيما بعد أنها كانت خادعة .

ولم يكن هذا إلاّ فصلاً من رواية ، ستتلوه أكثر الأحداث خطورة .

فقد عارض الأمراء الألمان الملك هنري ، بملك مضاد هو رودولف دو سواب (Rodolphe de Souabe) . والتمس الخصمان التحكيم البابوي . وكان غريغوار ، في الواقع يعتبر أن من حقه أن يقرر من منهما يجب « بكل عدالة » أن يحكم . وقد تردد طويلاً ، ثم أرسل سفراءه للتحقيق في ألمانيا . بينما لجأ هنري ورودولف للسلاح . واعتقد هنري ، بعد انتصاره في كانون الثاني 1080 ، أن بامكانه إخافة غريغوار ، والاستمرار ، من جهة أخرى في عدم طاعته في موضوع التنصيب . ولهذا صدر بحقه ، في 7 آذار التالي ، قرار ثاني بالحرمان والعزل ، في حين اعترف البابا برودولف ملكاً على ألمانيا . لكن هنري انتقم لنفسه بعد أربع سنوات ، في آذار 1084 ، عندما زحف على روما وطرد منها غريغوار ، واستبدله بالبابا كليمنت الثالث(Clément III) (الذي سيضع على جبهته التاج الامبراطوري) ، وفي السنة التالية مات في ساليرن(Salerne) ، منفياً ومهزوماً ، ولكن متغطرساً ومُهَدِّداً أيضاً باسم الكنيسة الرومانية المقدسة ، « أم وسيدة كل الكنائس » ، هيلد براند الكبير ، أو القديس غريغوار السابع ، مؤسس المسيحية المسماة بالغريغورية (*) التي تقوم على القوة المتفوقة للبابوية ، والتي حلّت محل المسيحية المسماة بالامبراطورية .

وها هي أسس هذا المذهب كما أقامها « مهندسها الروحي » وأورثها لخلفائه ، المدعوين لتوضيحها بدقة وتأكيدها خلال المبارزة الطويلة مع الاباطرة (وهي مبارزة لن تكتمل إلاّ في عام

(*) التي سماها أ. فليش(A. FLICHE) بـ : « الرومانية » .

1250 موت فريدريك الثاني(Frédéric II) الذي سيتغلب على البابا اينوسان الرابع(Innocent IV) بمساعدة الكومونات الايطالية)(1) .

1 ـ المذهب الغريغوري

تشكّل هذا المذهب ونما تدريجياً . ومهما كان مدى اتساع أثاره الزمنية والسياسية ، فإن إلهامه يبقى دينياً بصفة بحتة . لقد كان غريغوار يشعر بأنه مسؤول روحياً عن خلاص هذا العالم ، وذلك بصفته خليفةً لبطرس ، أمير الرسل . ولم يكن هناك شيء بقادر على زعزعة هذا الشعور« ذي القوة التي لا تقهر » أو إضعافه . . . إن هذا الشعور هو الذي غذّى بشكل لا ينضب الطاقة الخارقة للحبر الأعظم . ولقد أحَسَّ بعمق بكل الانتهاكات التي ترتكب بحق قانون الله وعدالته . ولهذا فإن كل مبرر لوجوده كان يكمن في فرص احترامها . إن الأحداث ستجعل مذهبه يخرج شيئاً فشيئاً من رسالته ما فوق الطبيعة »(2) .

قبل كانوسا

« إرعِ خرافي » ، عبارة قالها المسيح مرتين لبطرس في الانجيل ، حسب القديس يوحنا . هل الملوك مستثنين من ذلك ؟.ألا يشكلون جزءاً من الخراف التي أسندها إبن الله إلى بطرس ؟.لقد قال ابن الله أيضاً لبطرس ، حسب القديس متى ، بأنه سيعطيه مفاتيح مملكة السماوات ، مع سلطة الربط والحل : **إن كل ما ستربطه على الأرض سيكون مربوطاً في السماء . وكل ما ستحله على الأرض . سيكون محلولاً في السماء** . هل سينجى الملوك من هذه السلطة ؟ إن المسيح لم يستثنِ أي شخص . فمن سيجرؤ على الزعم بأنه ليس مشمولاً بهذه السلطة الشاملة ،وأنه لا شأن له بسلطة القديس بطرس ؟.إلاّ أن البابا هو خليفة أمير الرسل ، الذي شيّد الرب عليه كنيسته . وسلطة البابا هي ، مثل سلطة بطرس ، ذات مصدر إلهي . وإن من واجب البابا أن يمارس (كامتياز إلهي ، وحق وراثي) سلطة الربط والحل التي أسندها المسيح لبطرس بكامل مداها . إن عدم وفاء البابا بهذا الواجب يعني التخلي عن مسؤوليته في الخلاص الشامل .

لقد صاغ غريغوار ، الذي كانت هذه المسؤولية قد ألقت به في معركة التنصيبات ، ذات الامتدادات الرهيبة في1075 ، الـ**Dictatus papae** . وهي عبارة عن مذكرة أو مخطط ، من سبعة وعشرين اقتراحاً ، عُدِّدَتْ بدون تسلسل منطقي ، ولكن مجموعها يقدم تصوراً لحكم الكنيسة بواسطة الحبر الأعظم الروماني . وهو حكم لا يمكن إلاّ أن يطغى على حكم العالم المسيحي العلماني .

---

(1) أنظر ا. فليش(A. FLICHE) « الاصلاح الغريغوري »(La réforme grégorienne) 3 مجلدات ـ باريس ـ منشورات(Bloud et Gay) ـ1924 -1925 -1937

ـ هـ ك. اركيلير(H. X. Arquillière) ـ « القديس غريغوار السابع . . . » المرجع السابق ذكره . وكذلك « الكنيسة في العصور الوسطى » ـ باريس ـ1939 ـ ص : 119 -128

ـ م. باكو ـ المرجع السابق ذكره ـ الفصل3

(2) اركيلير ـ « القديس غريغوار . . . » ـ ص : 123 -124

« إن الكنيسة الرومانية (كما جاء في هذه المذكرة) أُسست من قبل الرب وحده . والحبر الأعظم الروماني وحده قيل عنه ، بحق ، أنه كُلّي . . . إن مندوبه ، في مجمع ما ، هو أعلى من كل الاساقفة . . . إن من المسموح له أن يعزل الاباطرة . . . ولا يجب ان يُحاكم من قبل أي شخص . . . ويمكنه أن يحل الرعايا من يمين الوفاء الذي أدّيَ للظالمين »[1] .

عزل الأباطرة

هذه النتيجة كانت جديدة . فحتى نيقولاس الأول(Nicolas I)[1] الذي كان ، منذ العصور الكارولنجية ، يؤكد تفوق البابا على الامبراطور ، لم يذهب الى هذا الحد . إن غريغوار يمارس ، هنا ، سلطة بطرس في الحل والربط ، بكامل مداها . إن الأمر لم يكن مجرد طريقة لاهوتية في الكلام ، أو مجرد صيغة بين صيغ أخرى . وقد بيَّـنَ ذلك ، بما فيه الكفاية ، عمله تجاه ملك ألمانيا ، هنري الرابع ، الذي اعتقد أن باستطاعته أن يسمح لنفسه باحتقار الأوامر البابوية في موضوع التنصيب . لقد ذكّره غريغوار بخشونة بأن من الواجب عليه أن يتلقى هذه الأوامر كما لو أنها كانت آتية « من فم الرسول نفسه » ـ وذلك بانتظار حكمه المشهور في شباط1076 ، الذي أعلن العزل (قبل الحرمان العلني) بهذه العبارات الأخّاذة .

« أيها السعيد بطرس ، يا أمير الرسل . . . إنني بقوة ثقتك . . . وبسلطتك ونفوذك ، أمنع الملك هنري . . . الذي وقف بغرور أحمق ضد كنيستك ، من حكم مملكة ألمانيا وايطاليا . وأحِلُّ كل المسيحيين من اليمين الذي أدّوه له ، وأمنع أي شخص كان من الاعتراف به كملك . إن من المناسب بالفعل أن يفقد ، ذاك الذي يريد أن يُنقص من شرف كنيستك ، الشرف الذي يبدو أنه يمتلكه »[2] .

إنّ تفوق روما ـ لكي لا نقول التيوقراطية البابوية أو الحكومة الاكليروسية ـ يحرز هنا نقطة باهرة . وفي الرسالة الأولى من رسالتيه الى هيرمان دو متز(Hermann de Metz) بتاريخ 25 آب 1076 ، يبرر غريغوار عمله ، ويستخلص ، في نفس الوقت ، اسس هذا التفوق ، إن مصدره الاساسي هو القديس امبرواز بعد تكييفه مع روح العصر .وموضوعه الرئيسي ، الذي أهمل عمداً في السابق ، هو سمو الاكليروس على السلطة الزمنية . وهو سمو كبير مثل سمو الذهب على الرصاص (صورة التشبيه كانت لامبرواز) . إن الامبراطور ، أو قيصر ، هو بالنسبة لغريغوار ، كما بالنسبة لامبرواز ، في الكنيسة وليس فوق الكنيسة : إن خطاياه تخضع إذن للجزاءات الكنسية . وهذه الجزاءات يمكن أن تكون زمنية وروحية . لكن أي مَنْظرٍ سابق للعلاقات بين السلطتين الروحية والزمنية لم يكن مع هذا الجزاء الزمني العالي المتمثل بالعزل . فمع هذا الجزاء

---

(1) النص الكامل للـ : Dictatus في اركيليير ـ ص . 131 -132

أنظر أيضاً : أوارت لويس(Ewart LEWIS) : « الافكار السياسية الوسيطة »(Medieval political ideas) ـ لندن ـ1954 ـ II ـ ص : 359

(2) اركيليير ـ ص : 145 -146

تمّ اجتياز عتبة : ذاك أن التفوق النظري كان يتحول الى سمو ذي نتائج عملية رهيبة ، يمكن أن تصل ، فرضياً ، لحد امتلاك سلطة قضائية ، لها الكلمة الأخيرة ، أو بعبارة أخرى ، لحد السيادة . لقد كان بإمكان القديس أمبرواز ، والقديس غريغوار الكبير ، أي يستشفا من بعض النواحي (كما سيشير لذلك أ. فليش) ، « مبدأ الحكم الاكليروسي . . . الذي كان تفوق القوة المدنية يغلفه ، لحد القرن الحادي عشر ، بضبابة كثيفة ، قام غريغوار السابع بتبديدها في عام1076 »(1) .

بعد كانوسا

لقد حملت كانوسا معها ، في كانون الثاني1077 ، وبالرغم من حيل التائب ، تأكيداً ؛ ورمزت لخزي السلطة الزمنية . إن قرار الحكم الثاني بالحرمان والعزل ، الصادر في 7 آذار 1080 ، بعد الاحداث التي نعرفها ، سيكون تعبيراً عن تقدم جديد للاكليروس : ففي نفس الوقت ، عُزِلَ هنري ، واعتُرِف بخصمه رودولف ملكاً . وهذا يعني أن البابا ، باسم القديس بطرس وسلطة الحل والربط التي نقلت له ، برر لنفسه حق التصرف بالتيجان حسب مؤهلات المتنافسين ، تماماً كما يتصرف (مثلما أوضح الحكم) بالاسقفيات لمصلحة رجال متدينين حقيقةً ، مع احتمال انتزاعها من المنحرفين وغير الجديرين بها . إن تشبيه « الاباء بالقديسيين » ، تحت غطاء بطرس وبولس ، هو تشبيه مؤثر : فإذا ربطوا وحلّوا في السماء ، فإنهم يستطيعون على الأرض أن ينتزعوا من كل واحد أو يعطوه « كل ممتلكات البشر » . وإذا حكموا في الأمور الروحية ، فأي سلطة يجب أن لا يملكونها على الأمور الدنيوية(2) .

وأخيراً ، يأتي البابا بآخر التوصيحات ، في رسالته الثانية لهيرمان ، المؤرخة في 15 آذار 1081 . إن هذه الرسالة هيئة الاعلان . فهي تتضمن (على حد تعبير أركيلير) « نظرية لاهوتية كاملة حول العلاقات بين الكنيسة والدولة » . وتلقي ضوءاً ساطعاً على سلطة المفاتيح التي تعتبر الاساس لكل العمل الغريغوري . لكن أصالتها تكمن في إلحاح المؤلف على تفوق السلطة الاكليروسية . وهذا الموضوع ، الذي سبق أنْ عولج في الرسالة الأولى ، تتناوله الرسالة الثانية بدقة أكثر سواءً فيما يتعلق بالمبدأ أم بنتائجه العملية .

إن المقام البابوي والمقام الملكي ، وكلاهما مهيآن لقيادة البشر ، يمكن أن يُقارنا ، برأي غريغوار ، بالشمس والقمر ، هذان المصباحان الساطعان أكثر من كل المصابيح الاخرى ، لكن الدين المسيحي كان يحافظ على مسافة كبيرة بينهما . وها هي العبارات المجردة من كل مجاملة ، والتي أبرزت فيها رسالة 1081 الى هيرمان ، هذه المسافة :

« هل من الممكن أن لا يخضع المقام الذي اخترعه البشر ، حتى البشر الذين يجهلون الله ، للمقام الذي أسسته عناية الله القوي من أجل عزتها ؟. مَنْ يستطيع أن ينكر بأن كهان المسيح ليسوا آباء وأسياد الملوك والأمراء وكل المؤمنين ؟ . . . يكفي ولو قليل من العلم لادراك أن الكهان هم أعلى

---

(1) أ. فليش ـ المرجع السابق ذكره ـ المجلد2 ـ ص : 316

(2) النص في اركيلير ـ ص : 207

من الملوك . . . إن واجب العبء الذي يقع على عاتقنا هو أن نَعِظَ كل واحد حسب وضعه ومقامه . فيجب إذن علينا ، بمساعدة الله ، أن نتحدث بتواضع الى الأباطرة والملوك والأمراء لكي يتمكنوا من وقف أمواج الغرور التي توجد فيهم مثل أمواج البحر »(1) .

إنَّ هذا يعني أن التفوق الذي يطالب به غريغوار للكهان خالٍ ، من حيث المبدأ ، من كل صبغة اقطاعية ، ومن كل فكرة مسبقة حول حلول الكهان محل المدنيين في إدارة المصالح الزمنية ، إن هذا التفوق يستهدف فقط تأمين النضال ضد الشر والخطيئة ، وتقويته .

2 ـ نحو انتصار الاكليروس

إن أحداث المبارزة الطويلة التي امتدت حتى منتصف القرن الثالث عشر ، ستكون كثيرة . فهذه المبارزة كانت في البدء (وكما بيَّنَ ذلك ر. فولز R. Folz) صراعاً بين أفكارٍ ، وبين نزعتين كلِّيتين (Universalismes) ، لم يكن بإمكان أي منهما أن تقبل بسيطرة الأخرى (2) . إننا نرى هنا الحلم التوحيدي ، والحنين لسلطة واحدة ، أو « لمطرقة واحدة لكل الكون » ، الذي ينافس المثال الأعلى ، الذي دُرِّسَ تقليدياً (والذي عَبَّرَتْ عنه التعريفات اجيلاسية) ، حول إدارة مزدوجة للعالم المسيحي من قبل البابا والامبراطور . لقد اصطدم هذا المثال الأعلى ، من جهة أولى ، بالنزعة التيوقراطية (أو « بالسلطة المقدسة » (hiérocratique) ، بلغة أكثر دقة) ، ومن جهة أخرى بالنزعة القيصرية ـ البابوية . لكن البابا ، خليفة بطرس ، كان لديه ميل لأنْ يكون الرئيس السيد للجمهورية المسيحية القائمة على كُلِّيَّة الايمان ، أكثر من الامبراطور ، صاحب الطموحات الكلِّيَّة الموروثة عن روما ، عبر شارلمان . إن هذه الجمهورية ، ذات الماهية الروحية ، والتي تتألف من كل المسيحيين تضم ، باعتبارها مجتمعاً أعلى ، كل المجتمعات الزمنية الخاصة .

وقد انبثق ، خلال القرن الثاني عشر ، من الغليان الفريد للأفكار ، ذي الاتجاهات المتناقضة أحياناً ، البناء القوي لهوغ (Hugues) ، رئيس دير القديس فيكتور بباريس ، ونظرية السيفين الشهيرة التي صاغها القديس برنارد ، رئيس دير كليرفو (Clairvaux) .

هوغ دو سان فيكتور :

إن هوغ (1096 ؟ ـ 1141) الذي سيطرت عليه فكرة وحدة الكنيسة ، التي تحقق وحدة المجتمع ، لم يكن يستطيع الاعتراف للرؤساء الزمنيين باستقلال من شأنه إفساد هذه الوحدة . « فالمجتمع البشري بالنسبة له ـ كما سيوضح م. باكو (M. Pacaut) ـ هو العالم المسيحي . والعالم المسيحي هو الكنيسة . وهذا الدمج المزدوج ناتج عن وحدة الخلق والوحدة الإلٓهية . وينجم عن هذا أنه إذا وجدت سلطتان ووظيفتان ، فإن الثنائية ليست إلاَّ ظاهرية . إن وحدة السلطات والأعباء تُصنع من جديد في وحدة الكنيسة ، وفي الله »(3) . ويكتب هوغ صراحة « إن كل سلطة

(1) النص في اركيلير ـ ص : 207

(2) أنظر مقالة « العالم الجرماني » (Le monde germanique) في موسوعة Pléiade ـ التاريخ العالمي ـ 2 ـ ص : 618

(3) م. باكو ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 105

وكل قوة تخضع لمبدأ واحد ولسلطة واحدة . وهما المبدأ والسلطة اللذان صُمِّمَ بناءً عليهما المخطط الذي يصنعه البابا موضع التطبيق » .

ويتبع هذا أن السلطة الدنيوية ليس لها إلاّ مصدر واحد هو الكنيسة . وإن الاكليروس هو الذي يُقيمها بناء على أمر من الله ، ويعطيها ، بذلك ، جسمها ، ويكرسها بمباركته لها . وباختصار ، يضفي عليها الشرعية . « إن السلطة الروحية يجب أن تؤسِّس السلطة الزمنية لكي توجد . وأنْ تحاكمها إن أساءت السلوك » . : إن هذه الجملة القاطعة التي لا تمس التمييز بين المهام والوظائف ، تؤكد الخضوع الأصلي للسلطة الزمنية ، والتفوق القضائي للكنيسة(1) .

إن الصلات بديهية بين بناء هوغ والنظرية المسماة بنظرية السيفين . فهذه النظرية التي بدأ الحديث عنها منذ مطلع القرن الثاني عشر ، صيغت بريشة القديس برنارد دو كليرفو ، الذي نقحها في عام1152 ، في كتابه(De consideratione) .

السيفان

إن نقطة الانطلاق هي مقطع من إنجيل القديس متى يقول فيه يسوع لبطرس : « أعِدْ سيفك الى غمده » ، وآخر من إنجيل القديس لوقا ، يجيب فيه يسوع الرسل الذي يقولون له : « يوجد هنا بالضبط سيفن » ، بقوله : « هذا يكفي » .

هناك سيفان يرمزان لسلطتين : روحية ومادية . الاثنان مُلْكٌ للرسل ، اي لبطرس ، أي للكنيسة . لكن السيف المادي ، بخلاف الآخر ، لا يجب أن يُستعمل من قِبَل بطرس ، أي من قِبَل الكنيسة ، أي بيدها الخاصة . إنه له ولها ، هذا صحيح . وفي كل مرة سيكون سحبه ضرورياً فإن ذلك سيكون بناء على أمر ، أو إشارة من بطرس ، أي من الكنيسة . إن هذا السيف إذا سُحِبَ (لنرى هذا جيداً !) ففي سبيل بطرس ، وفي سبيل الكنيسة ، ولكن ليس من قِبَل بطرس (أعِدْ سيفك إلى غمده) ، ومن قِبَل الكنيسة . ويقول القديس برنارد ، موجهاً حديثه للبابا يوجين الثالث(Eugène III) ، الذي احتاج لقيادته الروحية :

« إنه (أي السيف المادي) لك ، وتحت أمرك يمكن أن يكون . ولكن ليس في يدك . ولهذا فإنه لم يكن يعنيك بأي حال ، أن لا يجيب الرب الرسل الذين كانوا يقولون له : يوجد هنا بالضبط سيفان(ecce duo gladu hic) : « هذا يكفي »(Satis est) وإنما : « هذا كثير »(nimis est) . إن السيف الروحي والسيف المادي يعودان إذن للكنيسة : السيف المادي يجب أن يُسحب في سبيل الكنيسة ، أما السيف الروحي فهو بيد الكنيسة . إن أحدهما هو في يد الكاهن . أما الآخر ففي يد الجندي ، ولكن تحت إشارة(nutum) الكاهن ، وإمرة(Jussum) الامبراطور »(2) .

هكذا سمح الرمز الانجيلي (على حد تعبير أركيلير) للقديس برنارد ، ولقاء أكثر من مجرد

---

(1) النص في أركيلير ـ ص . 510 والحاشية رقم 1

(2) المرجع السابق ـ ص 504

انزلاق تأويلي ، بالتعبير بطريقة مدهشة عن تيار فكري سياسي - دبني يبحث عن صيغة له منذ عدة قرون . إنه نفسُ تيارِ فكرةٍ وَعَتِ الآن ، نفسها حقيقةً ، وعَبَّرت عنها المطالبة للكرسي الرسولي بالسلطة التامة(plenitudi Potestatis) على كل الكنائس ، وعلى عموم الكنيسة (الأمر الوحيد الذي يؤدي لتحقيق وحدة المجتمع البشري !) .

إلاّ أن القديس برنارد لم يستبعد ، من أجل هذا ، التميز بين الواجبات ، ولا التنسيق بين السلطات أو الوظائف . ولم يتورع عن انتقاد « الاهتمامات الزمنية الزائدة للكرسي البابوي ، وتدخلاته في الأمور الدنيوية » (1) . إن التناقضات والحيرة ، والترددات يمكن أن تظهر في كتاباته . لكن نبرتها العامة لا يُشَكُّ فيها . إن « السلطة التامة » ونظرية السيفين تتضامنان مع بعضهما ، وتترابطان من أجل تأمين انتصار المذهب الغريغوري بعد وفاة صاحبه » (*) .

وعبثاً ذهبت جهود فريدريك باربروس(Frédéric Barberousse) ، من سلالة ستوفن (Staufen) ، الذي انتخب ملكاً على ألمانيا في 1152 ، وَتَوَّجَهُ البابا أدريان الرابع(Adrien IV) ، أمبراطوراً في 1155 ، في الاعتماد على القانون العام الروماني الذي علمه إياه فقهاء بولونيا ، عبثاً حاول اعتبار نفسه مرتدياً شرف ومجد الامبراطورية الرومانية ، واعتزم أن يمجد ، لأسمى الدرجات ، القوة الامبراطورية . (وهو الذي سماه شاعر ايطالي : « القيصر فريدريك ، أمير أمراء الأرض ، الذي جعله الله فوق الملوك الآخرين ») . وعبثاً استند على قسطنطين وتيودوس وجوستينيان وشارلمان ، دون أن ينسى أوتان الثالث الذي أضناه الحلم الكُلِّيّ - فكل هذا لم يمكنه من أن يبعث لمصلحته القيصرية - البابوية ، لتكون في خدمة العالم المسيحي الذي يقوده ويدافع عنه . إن صراعه مع البابا الكسندر الثالث(Alexandre III) الذي تحالف ضده مع رابطة الكومونات الايطالية ، سينتهي في 1177 ، بعد قرن من كانوسا ، بهزيمته وخضوعه (ولكن بدون توبة ، ولا إهانة) (2) .

وبقدر ما كان القرن يتقدم ، كان السعي البابوي وراء الجمهورية المسيحية يصطدم بضغط الوقائع والقوى التي تُعبِّر عنها . وكان على هذا السعي أن يأخذ بالحسبان البحوث المذهبية ، العميقة والبارعة ، للفقهاء ، ولا سيما فقهاء بولونيا : روفن(Rufin) وسيمون دو بيزينيانو(Simon de Bisignano) ، وخاصة هوغوسيو(Huguccio) والمتعلقة بالعلاقات بين السيفين . لقد كان كرسي القديس بطرس يحتاج ، على صعيدي العمل والمذهب ، لأباء كبار وفقهاء ، إن أمكن . وهؤلاء سيكونون ، خلال القرن الثالث عشر : اينوسان الثالث(Innocent III) (1198 -1216) ثم اينوسان

(*) أنظر : أركيلير . في نفس الاتجاه : « بالرغم من جهد ما من أجل التعبير عن فكرة الدولة » (م . باكو) . . انظر : جان دوساليسبوري(Jean de Salisbury) في كتابه(Policraticus) (1159) الذي لا تشكل السلطة الزمنية ، في نهاية الأمر ، برأيه ، إلاّ أداة للسلطة الروحية . هذه السلطة التي تملك « سيف الدم » لكنها لا تستخدمه بنفسها .

(1) م . باكو - المرجع السابق ذكره - ص : 114

(2) حول كل هذا إقرأ : فريدريك باربلاروس(Frédéric Barbarousse) لـ . م . باكو - باريس - منشورات Fayard - 1967 - ص : 241

الرابع (1243-1254) اللذان كان يفصل بينهما هونوريوس الثالث (Honorius III) وغريغوار التاسع [1] .

إينوسان الثالث

حرص إينوسان في تصريحه حين تنصيبه على استعمال كلمات جيريمي (Jérémie) : « لقد وضعتك فوق الشعوب والممالك لكي تقتلع وتهدم ، وأيضاً لكي تبني وتزرع » . وفضّل لنفسه لقب « نائب المسيح » الأكثر منطقية من لقب « نائب بطرس » . ألم يرث البابا ، بصفته خليفة أمير الرسل ، كل سلطاته ، ويصبح بدوره الممثل الاسمى لله على الأرض ؟. إن إينوسان الثالث يعلن نفسه أيضاً « الممثل المطلق الصلاحية للذي بواسطته يتولى الملوك ، ويحكم الأمراء ، والذي يعطي الممالك لمن يشاء » . بالطبع ، إنه يطالب بالسلطة التامة ، الموروثة عن بطرس ، التي لم يكن قيصر يمتلكها ، والتي تشمل ليس فقط « الكنيسة الكُلّية وإنما كل الأمور الدنيوية التي ينبغي حكمها » . وهكذا تتوسع كثيراً ، وبمقتضى إرادة المسيح ، السلطة القضائية البابوية ، عندما يتعلق الأمر بالاشياء الروحية ، بحيث لا يمكنها أن تتوسع أكثر « لأن التام لا يمكن أن يتلقى أي زيادة » .

ويجب أن نعرف أيضاً أن السلطة الملكية تستمد من السلطة البابوية جلال مقامها ، تماماً كما يتلقى القمر نوره من الشمس ، الذي هو « أدنى منها بأبعاده ، ونوعيته ، ووضعه ، وقوته » .

ويجب أن نعرف أخيراً أن سلطة الأمراء لم تُعْطَ لهم إلاّ عن الأرض ، وأنها لا تطال إلاّ الأجساد . أما سلطة الكهّان فقد أُعطيت لهم على الأرض وفي السماء ، وانها تطال الأجساد والنفوس » [2] .

إن نظرية السيفين تُسْتَشَفُّ بوضوح من بين سطور مثل هذه النصوص . وهذا الأمر يقود للتساؤل حول كيف كان البابا الفقيه الكبير ينظر بالضبط للعلاقات بين السلطتين ، ويتصور ، في نفس الوقت ، التمايز والتداخل بين السلطتين الروحية والزمنية ، ويتجنب الدمج بين ملكية السيف الزمني واستعماله - وهو الذي لم يكف ، من جهة أخرى ، عن الادعاء لنفسه بحق وصاية على الامبراطورية ، وعلى ممارسة الوظيفة الامبراطورية .

ويمكن القول أن اينوسان الثالث كان يعترف بدون أي خلفيات فكرية بالتميز بين السلطتين ، وبالاستقلال الذاتي - الذي لا يعني الاستقلال التام - للسلطة الزمنية . لكنه كان يحتفظ للبابوية بحق سام وملازم لنيابة المسيح هذه التي حلت محل نيابة بطرس . ويعلق م. باكو على هذا بقوله : « إلاّ أن المسيح كإله هو سيد الأجساد بقدر ما هو سيد النفوس . إنه الكاهن الأسمى والملك

---

(1) م. باكو - « التيوقراطية » - المرجع السابق ذكره - ص : 122-124

أنظر أيضاً لنفس المؤلف : « الاسكندر الثالث : دراسة حول مفهوم السلطة البابوية في فكره وأعماله » (Alexandre III- étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre) - باريس - منشورات Vrin 1956-

(2) أنظر : لركيلير - ص : 513-523

الأسمى . إنّ له سلطة ملكية روحية وزمنية ، والبابا له أيضاً هذه السلطة »(1) .

إن هذا الحق السامي لا يسمح ، بأي طريقة ، لنائب المسيح بأن يمارس ، بشكل إعتيادي ، السلطة الزمنية (المستقلة ذاتياً ، كما أشرنا ، بالنسبة للأمور العادية) . لكنه يبرر تدخلاته الظرفية (casualiter) أو التي تمليها حالة الطوارىء(causa surgente) . وهنا يقترن الاهتمام بالخطيئة ، الماضية أو القادمة ، بممارسة السلطة البابوية . ويتجلى في هذا تركيب أصيل بين سلطة البابا « في الشؤون الزمنية وسلطته القضائية الموسعة الى أقصى حد »(2) . وهي أصالة تفجرت في الموقف الذي اتخذه إينوسان الثالث حين مجابهته لشؤون الامبراطورية الصعبة ، والمتعذرة الحل أحياناً . ولنشر هنا فقط إلى أن الامبراطورية كانت في نظر البابا تعود لاختصاص الكرسي البابوي ، سواء في أصلها أم في مآلها ؛ وأن حق وسلطة فحص المرشح لمنصب الامبراطور ، والذي انتخبه الأمراء الألمان ملكاً على ألمانيا ، يعود لمن كان يعطيه المسحة ويكرسه ويتوّجهُ أمبراطوراً . « لأنه (كما جاء في نص البراءة البابوية(Per Venerabilem) لعام1202) إذا كان الأمراء ، المنقسمون فيما بينهم ، قد انتخبوا كملك شخصاً مدنّساً للحُرمات أو محروماً أو طاغية أو مجنوناً أو مهرطقاً أو وثنياً ، فهل يجب علينا ، بالصدفة ، أن نمسح ونكرس ونتوج رجلاً من هذا النوع ؟.إطلاقاً لا »(3) .

إينوسان الرابع

سيتمكن هذا الفقيه ، المشهور أيضاً ، من التغلب ، بعد أربعين سنة ، على أعظم حملة شنتها الامبراطورية على الاكليروس ، ومن صياغة المذهب « التيوقراطي » ، وسط نار العمل ، بأكبر قدر من الدقة المنطقية ، وأقل قدر من التنازلات .

إن حفيد باربروس ، فريدريك الثاني ، الشخصية الوسيطية الجذابة ، هو الذي شنّ هذه الحملة ، فلقد كان ، في نفس الوقت ، أمبراطوراً رومانياً جرمانياً ، وملكاً لصقلية . وكانت طموحاته الايطالية تهدد السلطة الزمنية للباباوات . وقد طالب لنفسه ، وهو مثل باربروس ، تلميذ المشرّعين المتأثرين بالقانون الروماني ، بالسلطة التامة التي حجزها للقياصرة الله ، الذي يستمد منه ، ومنه وحده ، سلطته . كما نصّبَ نفسه « كوسيط يمكن من خلاله للحق السماوي أن يشع على الأرض ، وكخالق للحق الأرضي ، وكقانون حي(Lex animata) »(4) . وقد داعبه الطموح ، المنافس لطموح البابوية ، بتوحيد الدول في دولة مسيحية شاملة .

وبعد أن أصدر البابا غريغوار التاسع قرارين بحرمانه في عام1227 وعام1239 ، قرر مجابهة إينوسان الرابع الذي كان ينظر للصراع وكأن موضوعه يستهدف تأمين سيطرة فريدريك على الكنيسة من خلال سيطرته الجرمانية على إيطاليا ـ الأمر الذي سيجعل الكنيسة الغربية مهددة بالبزنطة .

---

(1) م. باكو : « التيوقراطية » ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 147

(2) المرجع السابق ـ ص : 149

(3) المرجع السابق ـ ص : 261

(4) ر. فولز « فكرة الامبراطورية . . . » ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 20 ـ و125

وقد أصدر البابا ضده ، في مجمع ليون عام 1245 ، وبعد مداولات حول كل مساوىء وتجاوزات فريدريك المذنبة ، قراراً بالعزل . ورداً على الرسائل الامبراطورية التي وجّهها فريدريك للملوك لكي يبرر موقفه ، وأشار فيها للتميز الانجيلي بين السلطات ، والى القوة الكلية « لمؤلف وسيد الامبراطورية » . أجاب إينوسان بالبراءة البابوية المأثورة (Eger cui levia) الغنية بالصيغ الجذرية(*) .

وتنص هذه البراءة على أن نائب المسيح ، المؤسس على الأرض ، يتولى ، مثل مُوَكِلِهِ الكلي ، كامل السلطة من أجل ربط وحل ليس فقط أي شخص كان ، وإنما أيضاً أي شيء كان . وإنه ليس هناك شيء يمكنه أن يَحُدَّ من هذا الكمال ، وأنَّ سلطة الحكومة الزمنية لا يمكن أن تُمارس خارج الكنيسة « لأنه ليس هناك من سلطة أسَّسَها الله خارجها » . وعلاوة على ذلك فإنه يجب إضافة حجة تعددية المفاتيح : لقد أسس يسوع الإنسان الحقيقي والإله الحقيقي ، الملك الحقيقي والكاهن الحقيقي ، لمصلحة الكرسي البابوي حكماً فردياً (monarchie) ليس فقط بابوياً وإنما ملكياً . وأسند لبطرس السعيد ، ولخلفائه مقاليد الامبراطورية الأرضية والسماوية في آن معاً ، كما تشير لذلك تعددية المفاتيح : « إنَّ نائب المسيح تلقى سلطة ممارسة قضائه ، بواسطة المفتاح الأول على الأرض بالنسبة للأمور الزمنية ، وبواسطة المفتاح الثاني في السماء بالنسبة للامور الروحية » .

إن من الصعب أن لا نعتبر بأن إينوسان الرابع ، يتجاوز هنا ، إزاء السلطة الزمنية ، الموقف المذهبي لاينوسان الثالث ، الذي كان موقف « خضوع طارىء وظرفي للسلطة الروحية » . (على حد تعبير جـ . دو لاغارد) إن إينوسان الرابع يأخذ ثانية صيغ سلفه الكبير ، ويكملها ببراعة ، معطياً الانطباع بأن ممارسة القضاء البابوي على كل مسيحي ، بشكل ظرفي على الأقل ، وقبل كل شيء بسبب الخطيئة ، لا يمكن أن يعتبر إلاَّ كحد أدنى (لا يستجيب في العديد من المناسبات للحاجات) . ويمكن أن نلاحظ الى أي حد كانت صيغُهُ تتجاوز هذا الحد الأدنى . إن خضوع السلطة الزمنية أو السلطة الدنيوية للسلطة التامة للبابا يبدو الآن كقضية مبدأ ، شريطة أن لا يتجلى ، في التطبيق ، « مباشرة إلاَّ بشكل طارىء » . وهو موقف مختلف بما فيه الكفاية عن السابق أن خطوة حاسمة من غير شك قد تمَّ الآن تجاوزها مع اينوسان الرابع . وأنَّ فقهاءً ، من أمثال هنري دو سوس (Henri de Suse) (الملقب بهوستينسيس : Hostiensis وغيوم دوران (Guillaume Durand) سينظمون أكثر وسيزيدون وسيزايدون (1) .

(*) يُلاحظ أن إينوسان الرابع استبعد من هذه البراءة المأثورة ، الحجة التقليدية المعروفة « بهبة قسطنطين » من أجل دعم المذهب التيوقراطي . فحسب هذه الوثيقة المزورة التي أُلفت في روما ، في القرن الثامن ، على وجه الاحتمال . تخلى الامبراطور قسطنطين للبابا سيلفستر (Sylvestre) ولخلفائه عن السيادة على روما وايطاليا والغرب . ويعلن إينوسان الرابع ، باحتقار ، إنه لمن قلة « نفاذ الصبر » التصور بأن سيادة الامبراطورية أتت من قسطنطين في حين أن الكرسي الرسولي كان يمتلكها « قبلاً بالطبيعة وبشكل كامن » أنظر : م. باكو : « التيوقراطية » - ص : 37-38, 96, 109, 117, 148.

(1) حول هوستينسيس وغيوم دوران ، أنظر : م. باكو - ص : 164 -166 - ودولاغارد - المرجع السابق ذكره - المجلد I - ص . 64-67

إن من المسموح به ، من أجل تلخيص هذه التفصيلات الحساسة غالباً ، وصف الانزلاق ، الذي أتينا على تحليله ، من التنسيق الجيلاسي الى خضوع السلطة الزمنية ، بأنه لا يقاوم . وهناك أسباب متنوعة وعوامل مختلفة تُفسِّر ذلك . من بينها يمكن الاشارة ، بلا جدال ، للاوغسطينية السياسية ، التي هي انحراف متوقع عن تقاليد الاوغسطينية الحقيقية . إنَّ نتيجة هذا الانزلاق تكمن في أن السلطة الزمنية ستدمج ، بشكل كامل ، بالكنيسة . فالكنيسة تملك عليها حقاً سامياً ، وتراقب استعمالها للسيف الذي لا تحتفظ به إلاَّ بتعويض من أجل الغايات الروحية (والسياسية ، بشكل طارىء) التي تحددها الكنيسة . إن الرؤساء الزمنيين يستعيرون سلطتهم من رئيس الكنيسة « كما يستمد القمر . . . نوره من الشمس » . وفي منتصف القرن الثالث عشر هذا الذي كان انتصار الاكليروس فيه ساطعاً ظاهرياً ، بدأ عدم توازنٍ ضخمٍ باخطاره يتجه للحلول محل توازن جيلاس الحكيم ، وذلك دون أن يتم التخلي ، مع ذلك ، عن هذا التوازن ، علانية .

إنّه إنتصار الاكليروس !.لقد هُزِمَ فريدريك على يد الكومونات في إيطاليا الشمالية ، التي انتفضت بناء على نداء البابا . وفي 1250 توفي ، تاركاً الامبراطورية في حالة انحلال كامل . لقد انتصر التاج البابوي على التاج الامبراطوري ، وإنتصرت المسيحية الغريغورية أو الرومانية (المدعومة بمساهمات جديدة) على المسيحية الامبراطورية . كما انتصرت كُلِّيَّة الكنيسة على حلم الملكية الكُلِّيَّة للاباطرة الالمان .

لكن « العالم الغربي كان ينتظم (على حد تعبير ب . أورلياك) حول ملكيات قومية » . ولقد كان على هذه المجتمعات الزمنية الخاصة أن تعيد للدولة ضرورتها الطبيعية وكرامتها وفعاليتها ، وذلك ضد كل نزعة كُلِّيَّة مضعفة لها : الدولة باعتبارها الركيزة ، في آن معاً ، لخصوصيتها القومية (التي كانت في طريق التأكُّد المتنامي) ولتطلعها للسيادة . الدولة التي هي ، في آن معاً ، مفهوم مُسيطر اكثر فأكثر ، وتنظيم قهري سلمي »(1)

لقد كان بإمكان هذه المجتمعات الخاصة ذات الشكل الملكي ، وبمساعدة مثل هذه الاعادة ، أن تستند لفكر السياسي للقديس توما الاكويني ، (Saint Thomas d'Aquin) ، أكبر فقهاء الكنيسة بعد القديس أوغسطين .

(1) ب : أورلياك ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 26

الفصل الرابع

القديس توما الاكويني
والفكرة الوسيطية للدولة

ولد القديس توما(Saint Thomas) بالقرب من بلدة أكن(Aquin) ، بمملكة نابولي ، نحو عام1225 . وفي عام1244 إنضم لجماعة الدومينيكيين(Dominicains) ، وأتى لدراسة علم اللاهوت في باريس على يد الدومينيكاني الألماني ، البير الكبير(Albert le Grand) . وبعد أن دَرَسَ ، بدوره ، في جامعة باريس ، حيث ترك إنطباعاً قوياً لدى الطلبة ، عاد الى ايطاليا ودَرَّسَ ، بشكل خاص في روما . ثم رجع ثانية الى باريس من عام1268 الى عام1272 . وتوفي في عام1274 . وهكذا يمكن القول بأنه عاش في منتصف القرن الثالث عشر ، الذي يعتبر (على حد قول أ. جيلسون) قرن « كاتدرائيات الأفكار » والذي يتميز بحدث فكري كبير تجلى في انبعاث الارسطوطاليسية .

لقد تعلق القديس توما ، مقتفياً في ذلك آثار معلمه البير الكبير ، بالمهمة الجريئة ، مهمة نَصْرَنَةِ أرسطو الذي كان يُسمى حينذاك « بالفيلسوف » أو « بأمير الفلاسفة » والذي اعتبر الممثل الرسمي للفكر الوثني ، الذي وصل الى أوروبا المسيحية من خلال ترجمات عربية ويهودية(*) . وقد أخذ القديس توما ثانية المواد التي جمعها البير ، ورتّبها وشيد كاتدرائية الأفكار العظيمة المسماة « بالتوماسية »(Le Thomisme) ، التي اقترن فيها العقل الوثني بعلم اللاهوت المسيحي ، والطبيعة بالنعمة الإلهية . وقد احتفظ ، بالطبع ، للفلسفة السياسية ، بمعناها الدقيق ، بمكان هام وذلك في شكل تركيب بين الأرسطوطاليسية القديمة والمفاهيم الوسيطية(médiévales) في مواضيع القانون والحكم .

لقد عرضنا في السابق الارسطوطاليسية السياسية ، في خطوطها الكبرى . أما ما يمكن وصفه ، بعبارات مغلوطة تاريخياً ولكن مريحة ، بالفكرة الوسيطية للدولة (**) . فيتطلب عرضاً مفصلاً بما فيه الكفاية .

(*) أعيد اكتشاف كتاب « السياسة » بفضل الترجمة اللاتينية لغيوم دو موربك(Guillaume de Moerbeke) التي تعود بلا شك لعام1260.

(**) في كتابه حول « مفهوم الدولة » (الصادر في باريس ، عن منشورات سيراي - عام1969) يقول باسيران دنتريف (Passerin d'Entrèves) (في فصل : الدولة لفظة جديدة) (ص37 وما بعد) : إن كلمة دولة لم تظهر في المفردات السياسية في العصور الوسطى . فحينذاك كان الحديث يجري عن الجمهورية(respublica) والمدينة .

1 ـ الفكرة الوسيطية للدولة

إن السلطة السياسية التي وَجَدَتْ في الدولة ، وريثة المدينة ، تنظيمها وتعبيرها ، هي ، حسب روح القرون الوسطى ، ووفقاً لتعاليم القديس بولس ، عبارة عن مؤسسة إلّهية . لكن هذا لا يعني أنها « طبيعية » أو ، بعبارة أخرى ، ملازمة لجوهر الطبيعة الانسانية ، في نقائها البدائي ، وبراءتها الأولى . إن الإنسان ، في تلك الحالة السعيدة ، كان يجهل الحكم القمعي ، ولم يكن بحاجة له . إننا نتعرف هنا على التقليد الرواقي والأبائي . لقد بقي هذا التقليد قائماً ، وبكل قوة ، حتى مجيء القديس توما . إننا نقرأ في كتابات معاصره ، القديس بونافنتير (Saint Bonaventure) أن السيطرة السياسية تناسب حالة الطبيعة الساقطة . فإذا كان على الانسان أن يطيع الانسان ، فذلك بسبب الخطيئة التي تعتبر الحكومة عقاباً ـ ومن هنا الأهمية الاساسية لوظيفتها القمعية ـ وعلاجاً لها ، في آن واحد(1) .

العدالة

إن سبب وجود السلطة السياسية وغايتها هو بشكل أوسع وبمفهوم أقل سلبية بسط العدالة . وقد حثّت ، كل مؤلفات القرن التاسع حول هذه المسألة ، الملك على أن يكون عادلاً ، وعلى أن يُعَيِّنَ إداريين عادلين ، لأنه مسؤول عن الظلم الذي يرتكبه أولئك الذين يعينهم . إن الملكية هي العدالة ، والطغيان هو الظلم . هنا تحفر الهوة التي تفصل بين الملك الحقيقي والطاغية . وإذا كانت الاقطاعية قد استقرت ، في القرون التالية ، فإنها لم تُؤَدِ أبداً ، وبالرغم من فظاظة وقساوة العادات الاقطاعية ، لفهم السلطة وكأنها غير مسؤولة وتعسفية . إن الملك الاقطاعي ملزم « بإحقاق الحق » ؛ وهو ، أساساً ، محب للعدل ، « ويجب أن يضع الأخطاء تحت أقدامه » .

وعندما أتى النزاع الكبير بين السيفين ليعطي للفكر السياسي دفعاً عظيماً ، عَلَّمَ المنظرون ، سواء من كان منهم مؤيداً للامبراطورية أم للبابوية ـ أو كما سيقال من كان منهم من حزب الدولة أو من حزب الكنيسة ـ بأن الملك ، السيد الزمني ، هو قبل كل شيء خادم للعدالة . وقد أظهر الانجليزي جان دو سالسبري (Jean de Salisbury) ، المؤيد البارز لسمو السلطة البابوية ، كراهية شديدة للطغيان ، ثمرة عدم الانصاف . ففي كتابه (Policraticus) ، الصادر في 1159 ، والذي يعتبر غالباً أشهر المؤلفات النظرية السياسية التي سبقت أعمال القديس توما ، يندد بذلك الذي يتحول الى طاغية ، بعد أن يصبح سيد السلطة ، ولا يتردد في احتقار العدالة ، وقهر المساوين له بالطبيعة وبوضعيتهم . إن التبرير الذي يوجد في هذا الكتاب الهام لقتل الطاغية هو الذي أثار بشكل خاص الانتباه ، بالرغم من أنه لم يكن الفكرة المركزية في سياقه العام . إنَّ الأمير ، الأمير

= (Civitas) والمملكة (regnum) بالمعنى الواسع للكلمة . أما تعبير « الجماعة الكاملة والمكتفية ذاتياً » (Communitas perfecta et sibi sufficiens) فهو « الذي يقترب أكثر من المفهوم الحديث للدولة » . إلا أن هذا لا يمنع من القول بأن « واقعاً سياسياً جديداً بدأ يتشكل » خلال القرون الأخيرة من العصور الوسطى ، وأن بعض الكتّاب ، في ذلك الوقت ، قاموا بجهد ملحوظ لادراك ماهيته .

(1) ١ ـ حول القديس بونافنتير ـ أنظر : دولاغارد ، ـ المجلد 2 ـ ص : 88-105

الحقيقي ، صورة العناية الإلَهية ، يجب أن يكون محبوباً وعزيزاً وموضوعاً للاحترام ، أمّا الطاغية ، صورة الشر ، فيجب ، بصفة عامة ، أن يُقتل : إن مثل هذا العمل ليس فقط مسموحاً به وشرعياً وإنما هو مرغوب به باسم العدالة التي تنتقم لنفسها . لان الذي يغتصب السيف يستحق أن يهلك به . إن الله إذا لم يعاقب الشر بيده الخاصة ، فإنه يحتفظ لنفسه باستعمال يد بشرية كسلاح من أجل معاقبة الضال . إن هذا التبرير الذي سيُستشهد به ، أكثر من مرة ، خلال الأزمنة التالية (التي هي أكثر قرباً منّا) لا يعني أبداً ، برأي ساليسبري نفسه ، طريقة أكثر أنجيلية من أجل إزالة الطاغية . وهذه الطريقة تقوم على دعاء المضطهدين ، بخشوع ، لله من أجل أن يخلصهم من المصيبة التي يعانون منها(1) .

وفي كل الأحوال ، فإن الملك السيد سيُحاسب أمام الله ، صورة ومصدر كل عدالة وكل خير ، عن قيامه بواجبه الاساسي في العدل . إن أي شخص ، في العصور الوسطى ، لم يضع موضع الشك هذه النقطة . إلاّ أن الاختلافات لم تبدأ إلاّ في موضوع أساس ومدى تدخل الكنيسة التي تمثل الله على الأرض .

القانون

تجد العدالة شكلها الملموس والدقيق في القانون(La loi) أو الحق(Le Droit) ولكن ما هو القانون ؟.

حسب المفهوم الوسيطي البدائي ، الموروث عن القبائل الجرمانية شبه ـ الرُّحَّلْ ، كان القانون مُلكاً خاصاً وصفة مميزة للمجموعة أو الجماعة أو الشعب الذي ينظم شؤونه . وكان القانون ، بالأساس ، عُرْفاً (العرف ، كتعبير عن أسلوب حياة الجماعة ، وكنوع من الحكمة الإلزامية المنقولة شفهياً) . إن الجماعة ، لم تكن تصنع قانونها بعمل إرادي ، وإنما القانون هو الذي كان ، بالأحرى ، يصنع الجماعة . إنه الإسمنت الذي كان يجمع كل الأعضاء بقوة . ويقارن جـ. هـ. سابين(G. H. Sabine) بطريقة أخّاذة ، علاقات الجماعة أو « الشعب » بالقانون ، بعلاقات جسم حي بمبدئه المُنظِّمْ . ويُشير إلى ان اي شخص ، سواء كان فرداً أم شعباً ، لم يكن بالأساس يصنع القانون . لقد كان القانون كهواء يُستنشق في كل مكان . وكان يغلف كل أعمال الحياة المشتركة ويدخل فيها . إنّ الملك لم يكن يُشرِّع ، بكل معنى الكلمة ، ولم يكن يملي تشريعاً بالمعنى الحديث ، أي أوامر مكتوبة تعبر عن الارادة الواعية لفرد أو مجموعة . إنه كان يقوم ، عندما تدعو الحاجة ، بتفسير للعرف ، بواسطة استقصاء يتلوه تصريح أو إعلان أو إيضاح علني للمضمون الملموس لهذا العرف . وعلى الجماعة أو الشعب ، باعتبار أن القانون هو شيئه أو مُلْكُهُ ، ان يعطي موافقته على هذا التفسير . وقد كان الشعب يعطي هذه الموافقة من خلال « حُكّامه » أو رؤسائه الطبيعيين الذين كانوا يمثلونه . بالمعنى الوسيطي للكلمة . وهو معنى عريض ومبهم الى حد ما ،

---

(1) حول جان دو سالسبري ـ أنظر . س. هـ. ماكلوين ـ المرجع السابق ذكره . و. أ. لويس ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 169 -271

وحول قتل الطاغية ـ أنظر : كارليل (المرجع السابق ذكره) IV ـ ص : 330 -337

وكثير البعد عن المفهوم المستقبلي والدقيق للتمثيل السياسي .

إن سلطة القانون ـ العرف ، وهو المفهوم ذو الأصل الجرماني ، كانت تتوافق تماماً مع الاعتقاد العام ، الموروث عن العالم القديم ، بحقيقة القانون الطبيعي . إن شعور الاحترام الذي يحاط الحق به كان غير عادي ـ بل إنَّ من الصعب تصوره حقيقةً في عصر التشريع اليومي والمستعجل غالباً، الذي نعيشه نحن الان ـ ولقد كان هذا الشعور يطال كل أنواع الحق ! إنَّ جـ . هـ . سابين يقارن الحق بالعناية الإلـهية : فالحق ، بكل أشكاله ، كان مثل العناية الإلـهية ، قوة حاضرة بشكل شامل . وكانت تشعباته تمتد لكل علاقات الحياة . وكان العرف ، الذي لم يكن مقطوعاً عن الحق الطبيعي أو معارضاً له ، يبدو ، بالأحرى ، « كفرع من شجرة الحق الكبيرة التي ترتفع من الأرض للسماء ، والتي كانت الحياة البشرية تعيش في ظلها » . وهكذا ، كان العرف والحق الطبيعي يسهران مع بعض ، وبانسجام ، على العلاقات الاجتماعية(1) .

وبقدر ما كان المجتمع الوسيطي ينمو ، وتتعقد مؤسساته السياسية ، كان من الواجب ، بدون شك ، اللجوء لمفهوم مختلف : هو مفهوم القانون كتعبير عن إرادة واعية . إن إحياء الحق الروماني لم يكن باستطاعته إلا أن يدفع حركة الافكار في هذا الاتجاه . لكن الارادة الواعية التي ظهرت حينذاك ، كانت إرادة الجماعة بأسرها ، الجماعة التي تضم الملك ، والكبار(majores natu) والجمهور . إنها لم تصبح بعد إرادة سلطة تشريعية تملي ، « بشكل سيد » ، قواعد مكتوبة ، لم يكن بالامكان ، في ذلك العصر ، أنْ تكون إلاّ الملك ، الذي له صورة أباطرة روما القدماء . إن مثل هذا المفهوم (الذي كان الحق الروماني ، من جهة أخرى ، يؤدي اليه مباشرة) لم يوجد في القرن الثالث عشر إلاّ في حالة بذرة . إن الجماعة كانت حينذاك فوق الملك الذي يعتبر جزءاً منها . وكان القانون أيضاً فوق الملك(Lex facit regem) ، حسب تعبير الفقيه الانجليزي براكتون (Bracton) . إن القانون هو الذي يصنع الملك . فحيث تسود الارادة وليس القانون ، لا يكون هناك ملك . إنَّ الملك ، الخاضع لله هو أيضاً خاضع للقانون(2) .

السلطة الملكية : العقد والنظام الأساسي

إن المفهوم المزدوج لسمو القانون وسمو الجماعة ، كان يَحُدُّ ، بشكل طبيعي تماماً ، من السلطة الملكية . وقد تقوى هذا التحديد ، بشكل خاص ، بالفكرة التقليدية الآتية من ميثاق أو عقد موجود بين الملك والجماعة ، ومعبرٍ ضمنياً عن سمو هذه الجماعة .

إن من المناسب التركيز على فكرة العقد هذه . إننا نعرف الافتراض المجرد تماماً للسفسطائيين اليونانيين ، الذي أخذ الابيقوريون به ثانية ، والذي يقول بأن المجتمع السياسي نشأ نتيجة عقد منفعي بين الأنانيات الفردية بهدف الحصول على الأمن : إنه افتراض العقد الاجتماعي (Pactum societatis) المدعو لأنْ يلقى رواجاً إستثنائياً في القرنين السابع عشر والثامن عشر . إلاّ إن الأمر ، في

(1) حول كل هذه النقاط : أنظر سابين : المرجع السابق ذكره ـ ص : 178

(2) كارليل ـ ٧ ـ ص : 37 و51 . و أ. لويس ـ ١ ـ ص : 39-41

السياق الوسيطي ، يتعلق بعقد من نوع آخر ، عقد ذاتي (Pactum subjectionis) تخضع الجماعة أو الشعب بموجبه لحكّام مقابل بعض الشروط . لقد استطعنا تبين بذرة عقد من هذا النوع ، ملموس تماماً ، في مؤلف « القوانين » لافلاطون ، حيث وردت ، في الكتاب الثالث ، إشارة لِقَسَم متبادل بين المدن الثلاث : أرغوس (Argos) وميسينا (Messène) ولاسيديمون (Lacédémone) ، وبين ملوكها : فقد أقسم هؤلاء الملوك بأنْ لا يزيدوا قط من حدة نير القيادة في المستقبل ، كما أقسمت المدن ، الخاضعة لسلطتهم ، بالحفاظ على الملكية طالما بقيت ملتزمة بتعهداتها . وهكذا نُظِّمَت السلطة من جهة أولى ، والتبعية من جهة ثانية . كما أشرنا كذلك ، بطريق القياس ، للمفهوم الشيشروني للشيء العام (La res publica) ، شيء الجميع ، الذي يشارك فيه الجميع ، والذي تنبع السلطة فيه من رضى الجماعة . وفي الحقيقة ، فإن النظرية التعاقدية ، بهذا المفهوم الملموس للعقد الذاتي ، لم تتم حقيقةً إلاّ في القرون الوسطى فقط . إن تقاليد الغزاة الجرمان والمفاهيم الاقطاعية تجمعت مع بعض لتجعل من هذه النظرية الاسلوب « العادي » للفكر السياسي . إن فكرة الأصل الانتخابي (كلياً أو جزئياً) للملك ، الموروثة عن القبيلة الجرمانية ، ستستمر لمدة طويلة وستترك أثاراً . إن ضرورة تبادل القَسَمْ بين الملك والشعب (مهما كان الغموض الذي يمكن أن يكون عليه مفهوم التمثيل الشعبي) تستجيب لهذا التقليد المتمثل بالموافقة المُلْتَمَسة من المحكومين . إن تطور النظام الاقطاعي الذي يسيطر عليه الطابع التعاقدي للالتزامات بين السيد الاقطاعي والمزارع التابع له ، أتى أيضاً ليزيد من أهمية هذا القَسَمْ : فعند كل درجة من درجات التسلسل الاقطاعي « كان القَسَم بالطاعة يُؤدّى مقابل إعطاء ضمانة ، والوفاء بوعد . إنَّ القَسَمَ هو الرابطة الاساسية بين كل هذه المجموعات ، التي تتراكم فوق بعضها البعض ، والتي على أساسها يقوم كل شيء »[1] . إن تبادل القسم هذا ليس له قيمة فقط في لحظة التتويج ، بل إنه يهيمن على العلاقات بين الملك ورعاياه طوال فترة حكمه . بحيث أنَّ استعمال السلطة بطريقة مخالفة ، بشكل فاضح ، للقَسَمْ الملكي ، يبرر عزل الملك غير الوفي ، سواء من قبل رعاياه أنفسهم ، أم من قبل البابا بسبب الخطيئة (ratione peccati) .

في عام 1085 تقريباً ، قام مانيغولد دو لوتنباخ (Manegold de Lautenbach) ، وهو من حزب الكنيسة ، بالدفاع عن غريغوار السابع ضد الامبراطور هنري الرابع ، وذلك أثناء النزاع حول قضية التنصيبات . وعرض ، بهذه المناسبة ، بقوة قاطعة النظرية التعاقدية . فقد عَلَّمَ بأنه إذا انتهك الأمير الميثاق ، المختوم بالقَسَم المقدس ، وإذا بذر الفوضى والارتباك ، في حين أن مهمته تكمن بنشر النظام والعدالة ، فإن الشعب يجد نفسه بحَلٍ ، بملءِ الحق ، من الطاعة . فليس الشعب هو الذي يجب اتهامه بعدم الوفاء ، لأن الأمير هو الذي انتهك أولاً إيمانه . إلاّ أن مانيغولد يحتفظ ، وفقاً لوضعه كغريغوري متحمس جداً ، للبابا بحق المراقبة والتدخل . فالكنيسة ، بواسطة رئيسها ، تأخذ علماً بعقد الخضوع . وتحكم فيما إذا كان الأمير المنتخب من قِبَلِ الشعب (وهذا

---

(1) جـ. زيلر (J. ZEILLER) : « فكرة الدولة لدى القديس توما الاكويني » (L'idée de l'Etat dans Saint Th. d'A) ـ باريس ـ منشورات Alcan ـ 1910 ـ ص : 115

الأمر لا يستبعد مبدأ الوراثه) جدير بالتعهدات التي قطعت تجاهه . فهي تُسْنِدُ له الحكم إذن بواسطة التتويج العلني أو التقديس ، وتحتفظ لنفسها بسحبه منه إذا لم يقم بانجاز واجباته . لكن يبقى أن النظرية التعاقدية ، هي في ذاتها ، مستقلة عن هذه التوريطات التيوقراطية(1) .

إننا نعرف أن الالتزام التعاقدي الرئيسي للملك ، الذي هو بالأساس قاضٍ وليس مشرعاً ، يكمن في نشر العدل ؛ وأن هذا العدل يجد في القانون ـ سواء كان عُرْفاً سَلَفياً أم حقاً طبيعياً ـ شكله الدقيق والملموس : وأن هذا القانون هو فوقَ الملك . ولهذا فإن احترام الملك للقانون إزاء رعاياه هو أيضاً إلتزام تعاقدي . إلاّ أن لكل رعية الحق في تطبيق القانون ، وفي حماية القانون ، ليس لكونه مساوياً لأي رعية آخر (وهذا مفهوم حديث كلياً) وإنما بمقتضى نظامه (Statut) الخاص ، أي بمقتضى مرتبته الاجتماعية ، ووضعه الخاص . ويتبع هذا أن الملك مقيد ، بشكل وثيق ، ومحددٌ ، بشكل صارم . لا سيما إذا رغب أو احتاج للاساءة للمُلْكِيَّة الخاصة لرعاياه ، من خلال فرض الضريبة عليهم بدون موافقتهم . في هذا الصدد لم تقم الشرعة الكبرى (Magna-Carta) الشهيرة لعام 1215 ، التي فرضها البارونات على الملك جان بلا أرض (Jean sans terre) بصفتها قاعدة للدستور القومي الانجليزي ، إلاّ بإعلان مبدأ مشترك لكل المجتمع الوسيطي ـ مبدأ ذي أساس تعاقدي .

ومع ذلك ، فإنه قد يصبح لدينا ، إذا اكتفينا بما سبق ، فكرة ناقصة وغير صحيحة ، في جزء كبير منها ، عن الوضع الدستوري للملك في القرون الوسطى ، الذي كان ، وهو وريث الملوك البرابرة ، والذي كان بحد ذاته ملكاً إقطاعياً ، يتجه ، منذ القرن الثالث عشر (قرن القديس سان توما ، ولكن أيضاً قرن القديس لويس (Saint-Louis)) ليصبح ملكاً قومياً .

فبسبب مرتبته الاجتماعية الفريدة ونظامه الفريد ضمن الجماعة ، لم يكن على الملك أن يطيع القانون بنفس الطريقة المطلوبة من رعاياه مهما كانوا . لقد كان أدنى من الجماعة ، أي من مجموع رعاياه ؛ لكنه كان أعلى ، في مملكته ، من أي رعية من رعاياه ، إذا أخذ على انفراد . كما لم يكن يعرف فيه أي فرد مساوٍ له . لقد أُسْنِدَتْ اليه المهمة الملقاة على عاتقه ، وضمن الاطار العام للقانون ، امتيازات يتمتع بها بمفرده حصراً . فإذا كان خاضعاً للقوة الموجهة (vis directiva) للقانون ، فقد كان ، بشكل خاص ، متحرراً ومعفياً من قوته القمعية (vix co-activa) . ويمكن تعداد العديد من الامتيازات الأخرى ، إلى جانب هذا الامتياز الاساسي . لكن تحديدها بدقة كان أمراً صعباً . لأن القرون الوسطى كانت تجهل ، في هذا الميدان ، دقة العصور الحديثة . إن أي دستور ، وحتى أي قانون لم يكن ، في القرن الثالث عشر ، يُعَرِّفُ بوضوح السلطة الملكية . ولقد كتب ر. فاوتيه (R. FAWTIER) يقول : « قد يكون من الحكمة القول بوجود ملوك ، أكثر من الحديث عن نظام ملكي » .

لكن هذه الموجة نفسها ، مثل الموجة التي كانت تحيط بمفهوم التمثيل ، كانت مفيدة في نهاية

---

(1) حول مانهولد . أنظر : باكو ـ المرجع السابق ذكره ـ وكارليل ١٧ ـ ص : 86 وما بعدها .

الأمر ، للمبدأ الملكي ، وذلك بتسهيلها للانتقال من الملك الاقطاعي الى الملك القومي . ومع هذا فقد كان من اللازم أن يمر وقت طويل (حتى في فرنسا التي سيكون تحرر الملك فيها من كل « إرادة منافسة » له ، أسرع منه في أي مكان آخر) قبل أن يصبح باستطاعة الملك القومي أن يسن بشكل سيد قوانين ، بمقتضى أعمال صادرة عن إرادته البحتة والحرة . ففي ذلك العصر ، كان سمو الجماعة ، وسمو القانون والنظرية التعاقدية ، يقيمون ، مجتمعين ، عقبات في وجه قدوم السيادة ، أو السلطة غير المشروطة ، قانونياً ، بأي هيئة أخرى في الدولة . وفي الحقيقة ، فإنَّ أي شخص لم يكن سيداً ، وخاصة إذا فهمت السيادة بأنها أساساً تشريعية . لقد كان الملك ضمن دائرته الخاصة ، بلا شك ، مطلقاً ومتحرراً من إكراه القوانين . فأي قوة قمعية لا يمكن أن تمارَس ضده . وأي شخص أعلى منه أو مساوٍ له لا يطلب منه حسابات . لكنه كان ، خارج إطار هذه الدائرة التي كانت في النهاية سيئة التحديد ، مقيداً ، ومقيداً بشكل وثيق ، في آن واحد (ولنكرر ذلك) بالقانون (العرف والحق الطبيعي) وبمراقبة الكنيسة وبالالتزامات الاقطاعية ، وتعدد الأنظمة الخاصة (Statuts) التي يضمنها القانون . ونظراً لعدم وجود آلية متنظمة وفعّالة لمراقبة السلطة ، فإنه لم يكن بالامكان الحديث عن ملكية « مُرَاقَبة » . وبما أنَّ تعبير الملكية « المختلطة » يؤدي للغموض ، فإننا سنكتفي بالقول بأن تلك الملكية كانت : « ملكية محدودة أو معتدلة »[1] .

2 ـ التوماسية السياسية :

إن هذه المعطيات الاساسية التي كان القرن الثالث عشر يقدمها للروح البناءة بقوة للقديس توما ، ستتجابه مع الارسطوطاليسية الجديدة للفقيه المسيحي الكبير ، ثم ستندمج في التركيب التوماسي ، لتؤسس فلسفة سياسية أصيلة . ومن هذه الفلسفة السياسية ستنبثق نظرية في السلطة ، ونظرية في القوانين ، ونظرية في مقاومة الظلم والطغيان ، وأخيراً عناصر إجابة على السؤال التقليدي حول الحكم الأفضل .

---

(1) كل هذا مستوحى عن قرب من جـ هـ. سابين ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 184 189

ـ أنظر ريجين برنو(Régine PERNOUD) « لكي ننتهي من العصور الوسطى » (Pour en finir avec le Moyen-Age) ـ باريس منشورات Seuil ـ 1977 ـ ص : 58

ـ أنظر باسيران دانتريف(Passerin d'ENTREVES) . « مفهوم الدولة » (La notion de l'Etat) ـ باريس منشورات Sirey ـ 1969 .

ـ مارسيل دافيد(Marcel DAVID) « السيادة والحدود القانونية للسلطة الملكية من القرن التاسع الى القرن الخامس عشر »

(La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècle) ـ باريس ـ دالتوز ـ 1954

ـ جـ. لوغوف (J. Le Goff) ـ « حضارة الغرب الوسيطي »

(La civilisation de l'Occident médiéval) ـ باريس منشورات Arthaud ـ 1964

ـ جان روفيه(Jean ROUVIER) = « الأفكار السياسية الكبرى : من الاصول وحتى جـ جـ. روسو » (Les grandes idées politiques: des origines à J.J. Rousseau) ـ باريس ـ منشورات Bordas ـ 1973

نظرية السلطة :

إنَّ السلطة المنظور اليها في ماهيتها ، في ذاتها ، في المجرد(**in abstracto**) ، (أي باعتبارها قدرة الانسان على أن يأمر الانسان) يجب أن تُميز عن السلطة في الملموس (**in concreto**) ، أي السلطة من حيث اكتسابها (وأسلوب الوصول اليها) واستعمالها ، ومنْ حيث مَنْ يتولاّها ، ومَنْ يمتلكها مِن البَشر .

إن السلطة المجردة ، السلطة في ذاتها هي بالنسبة للقديس توما ، كما بالنسبة للقديس بولس ذات أصل إلّهي وطبيعة إلّهية (كل سلطة من الله**Omnis potestas a Deo**) وهي تنشأ من حق إلّهي بالمعنى الأوسع للكلمة . لكن القديس توما ، في نفس الوقت ، الذي يتبع هنا أرسطو ، وينفصل عن التقاليد الرواقية وتقاليد آباء الكنيسة ولا سيما التقاليد الاوغسطينية ـ أو بالأحرى الانحراف الاوغسطيني ـ يعلم بأن هذه السلطة طبيعية للغاية ، وإنها تضرب جذورها في الطبيعة الانسانية نفسها . فالانسان يحتاج للسلطة من أجل أن يحقق بشكل تام غاياته الارضية . إن السلطة هي إذن ضرورة طبيعية (فهي ليست قطعاً مؤسسة ناشئة عن تعاقد حصل ، على إثر الخطيئة ، لتكون قصاصاً وعلاجاً لها) . ودراستها (وهي ما تقوم به السياسة) من اختصاص العقل الطبيعي ، قبل أن تكون من اختصاص علم اللاهوت . فهي وحدها القادرة على القيام بعملية التوحيد(**reductio ad unum**) الضروري لمن لن سيكون بدونها إلاّ جمهوراً ، ولمن سيصبح بفضلها ، جماعة سياسية :

« إذا كانت طبيعة الانسان ، الحيوان الاجتماعي والسياسي ، تريد أن يعيش في مجتمع يضم عدداً كبيراً من أشباهه ، فإن من الضروري أنْ يكون لدى البشر مبدأ بواسطته يحكم الجمهور . . . فهذا الجمهور سيتبعثر ، بالفعل ، في مختلف الاتجاهات إن لم يوجد مَنْ يعتني بخيره ، وهذا مثلما يتحلل جسم الانسان أو أي حيوان كان ، إن لم توجد فيه قوة موجهة مشتركة تستهدف الخير المشترك لكل الأعضاء » .

أما بالنسبة للسلطة الملموسة التي تتجسد في بشر ينبغي تعيينهم أو انتخابهم ، والتي تُمارَس بهذه الطريقة أو تلك ، مِنْ قِبَل إرادات إنسانية ، فيجب أن نعتبر ، مع القديس توما بأنها تنبع من حق بشري بحت(**a jure humano**) . فإذا وُجدَ رجل ما أو مجموعة ما من الرجال شرعياً في موقع قيادة بالنسبة لأناس آخرين ، فإن هذا لن يكون قط بمقتضى اختيار أو تعيين مباشر وشخصي من الله ، وإنما بمقتضى تعيين بشري بحت . ويمكن القول إن السلطة الملموسة ، رغم أنها مكتسبة ، هي من الله ولكن بمعنى مشتق وواسع لا يسمح بالحديث عن حق إلّهي بالمعنى الضيق الذي سبق ذكره . وهكذا يوضح القديس توما النص الشهير للقديس بولس (إن كل سلطة من الله ولكن بواسطة الشعب(**sed per populum**) أو الجماعة)[1] .

---

(1) أنظر : ش. جورنيه(Ch. JOURNET) « متطلبات مسيحية في السياسة » (Exigences chrétiennes en politique)

باريس ـ منشورات Egloff 1946.

في ماذا يمكن أنْ يكمن التعيين البشري للحكام ؟ أو بعبارة أخرى ما هي الأساليب الشرعية للوصول الى السلطة ؟

إن النصوص التي تُذكَرُ في هذا الصدد ، والمأخوذة من كتابيه « المجموع التيولوجي » (Somme théologique) وو في المملكة » (De Regno) ، صعبة التفسير . فالقديس توما (الذي اهتم باستعمال السلطة تبعاً لغاياتها ، أكثر من اهتمامه بأصولها) يسعى جاهداً هنا لتوضيح فكرة معقدة ومبهمة ، وذلك بتمييزه بين مختلف الحالات الممكنة . فهناك حالتان يتواجد فيهما المفهوم الوسيطي للجماعة (*) باعتبارها المصدر الأصلي للسلطة : الأولى حالة مجتمع لديه القدرة على أنْ يزود نفسه بقوانين (وهو في هذه الحالة مجتمع « حر ») ، والثانية هي التي يكون فيها للشعب الحق بأن يزود نفسه بملك . وهناك حالة ثالثة وهي الحالة التي تزود فيها سلطة علي الشعب بملك . وأخيراً هناك الحالة الأخيرة التي هي حالة شعب لا يستحق أن يزود نفسه بقوانين ، وإنما يبدو أنّهُ خُلِقَ ليُطيع إنساناً سامياً في كفاءته وفضيلته : حينئذٍ يختفي كل نوع من أنواع التفويض أو التمثيل بالمعنى الأكثر إبهاماً لهذه التعابير (هنا نجد المفهوم الأفلاطوني ، المنقول بواسطة أرسطو ، أي مفهوم الفضيلة الآمرة ، أكثر مما نجد المفهوم الوسيطي) .

وهكذا يبقى الخيار مفتوحاً ، حسب الظروف والأوضاع ، وقابلية المحكومين الكبيرة الى هذا الحد أو ذاك ، بين شخص يتولى السلطة ويقوم الشعب أو الجماعة بتعيينه ، وشخص ينبغي على الشعب أو الجماعة أنْ تطيعه ، دون أن يكون لها رأي في تنصيبه ، كما يُطاع رئيس شرعي أهّلَتْه فضيلته للقيادة (1) .

إن الأمر الذي لا يتغير ، والذي يُعَبّر عن النظرية التعاقدية للقرون الوسطى ، هو الالتزام المتبادل ، الصريح أو الضمني ، الذي يربط بين الشعب وحكامه . فإذا التزم الشعب بالطاعة ، فإن الحكّام ، من جانبهم ، يلتزمون بالقيام بواجبهم ، الذي يكمن في البحث عن خير الجمهور ، وليس عن خيرهم الخاص . وهكذا فإن هناك ، كما يلخص جـ. زيلر (J. Zeiller) ، « ميثاقاً خفياً إن لم يكن منصوصاً عليه بوضوح ، أو عقداً أو شبه عقد في أصل كل سلطة » (2) .

(*) هل يجب التوضيح بأن من المناسب أن نفهم بكلمة « جماعة » أو « شعب » كل شيء غير « الكثرة » أو الجمهور غير المتميز للرعايا . فالسلطة بالنسبة للقديس توما (وحسب رأي جـ دو لاغارد (G. de Lagarde)) لا تكمن في الجمهور « ولكن في الكل المنظم الذي تكوّنه الجماعة ، وهو كلٌ ليس لكل الأجزاء المكونة له نفس الوزن » . ويذكر لاغارد ملاحظة لمعلق المامي تقول : « إن الشعب بالمعنى التوماسي ، لا يوجد قبل أن تقوم الحكومة بتوحيده ، وبإعطائه روحه »» المجموع التيولوجي » ـ ترجمة ديكلية (Desclée) ـ منشورات Revue des jeunes ـ باريس ـ 1925
ـ أنظر ميشال فيلاي (M. VILLEY) « دروس تاريخ فلسفة الحق » ـ (Leçons d'histoire de la philosophie du Droit) ـ باريس ـ Dalloz ـ 1957

(1) دولاغارد : المرجع السابق ذكره ـ 2 ـ ص : 81

(2) جـ. زيلر ـ المرجع السابق ذكره .

يُستخلص من هذا التحليل الموجز ، أن المهم بشكل أساسي ، في نظر القديس توما ، هو غايات السلطة التي يُعَبِّرُ عنها مفهوم الخير المشترك الذي يقترن فيه النظام بالعدالة . ففي الخير المشترك ومتطلباته يتجلى الصعيد الحقيقي الذي توجد فيه التوماسية السياسية ، والمقر الحقيقي للسيادة . بأي حق يحكم الحكّام ؟ إنهم لا يحكمون أبداً بمقتضى حق إلّهي (بالمعنى الضيق) قام الله بموجبه بتعيينهم مباشرة وشخصياً ، وبدون واسطة من أي نوع ؛ وإنما بمقتضى حق الخير المشترك وحده ، الذي يقع على عاتقهم صراحةً أمر تحقيقه . إن للدولة ، كما كتب بقوة جـ دو لاغارد ، « شرعية من حيث الموضوع ؛ أما الخير وحده فهو السيد » .

وفيما يتعلق بقضية الغايات يلتحق القديس توما ، بأرسطو ، الفيلسوف الوثني ، ويبتعد عنه ، في نفس الوقت ، باعتباره فقيهاً مسيحياً . إنه يلتحق به بمعنى أن غايات الدولة بالنسبة للمفكرَيْن ، هي غايات أخلاقية : فالخير المطلق للمدينة والخير المطلق للفرد (أو بتعبير أفضل : « للشخص ») ، إن لم يكونا متشابهين ، فهما على الأقل متضامنين بشكل وثيق . إن المدينة أو الدولة هي تجمُّع من أجل العيش الأفضل ، ومن أجل جعل أعضائها قادرين على العيش بصورة مشتركة ، مادياً ومعنوياً ، بأفضل شكل ممكن .

ولكن في حين أن الفيلسوف الوثني كان يرى أن الفرد يجد تفتحه الكامل في المدينة التي هي سببه النهائي الوحيد ، فإن القديس توما يرى أن للفرد غايتين : الأولى زمنية ، طبيعية ، والثانية روحية ، فوق طبيعية . إنه إذن بحاجة لسلطتين : الدولة والكنيسة اللتان تحكمان نفس المجتمع البشري . إن الغاية الروحية ، فوق الطبيعية ، التي تقابلها الكنيسة (والتي تعتبر الغاية الأخيرة الوحيدة) تتمتع بالسمو . والكنيسة نفسها هي سلطة أسمى (*) . ويتبع هذا أن الخير المطلق عند أرسطو لا يمكن أن يكون خيراً إلّا بصفة نسبية كلياً . إن مهمة الدولة مفيدة ومحترمة للغاية . وهذا ما لا ينبغي الشك به : فهي بدل أن تحل محل أعضائها ، تترك حريتهم سليمة وتساعدهم على تحقيق قدرهم الأرضي ، بأفضل صورة ممكنة ، وذلك من خلال ممارسة الفضائل الطبيعية . إنها تصل بهم ، هكذا ، إلى عتبة الفضائل فوق الطبيعية ، والغبطة التأملية . لكنها ، بعد أن يصلوا الى هنا ، تتركهم .

(*) إن للاخلاق عند القديس توما ، كما كتب أ. جيلسون ، « تطلعات أعلى » من مجرد تكييف الانسان مع الخير المشترك للمدينة . « لقد فرضت عليها هذه التطلعات الميتافيزياء نفسها التي تلقت منها مبادئها . إن إنسان أرسطو لم يكن مخلوناً . بينما إنسان القديس توما كان كذلك » . أنظر صيغة « المجموع » . . . « التي ذكرها شارل جورنيه (Ch. JOURNET) تقول : « إن علاقة الانسان بالجماعة السياسية لا تطاله كله ، ولا في كل ما يعود له » .

(ش. جورنيه ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 30) .

ـ أنظر : أ. جيلسون : « التوماسية : مدخل لفلسفة القديس توما الاكويني » (Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin) الطبعة السادسة ـ باريس ـ 1965 ـ ص : 405

إنها تتركهم لأنه ليس من اختصاصها أن تقودهم الى « مرفأ الخلاص الأبدي » . إن سلطة من نوع آخر هي التي خُصِّصَتْ لهذا الغرض . إنها سلطة أسمى مثلما أن الغاية فوق الطبيعية هي أسمى من الغاية الطبيعية ؛ و« الغاية الأخيرة » أسمى من « الغايات المتوسطة » . إن هذا النوع الأخير من السلطة لا يمكن أن يكون إلاّ حكومة إلـهية . إنها حكومة « هذا الملك الذي هو ليس فقط إنسان وإنما إلـه ، أي سيدنا يسوع المسيح . إن تفويض أمر هذه المملكة أو خدمتها ، أُسندت ، لكي تكون السلطة الروحية متميزة عن السلطة الزمنية ، ليس إلى ملوك أرضيين ، وإنما الى كهان ، وبصفة رئيسية للكاهن الأكبر ، خليفة بطرس ، ونائب المسيح ، بابا روما ، الذي يجب أن يخضع له كل ملوك العالم المسيحي ، كما يخضعون لسيدنا يسوع المسيح نفسه . لأنه لمن يقع عليه عِبءُ الغاية النهائية ، يجب أن يخضع أولئك الذين يتحملون عِبءَ الغايات السابقة ، كما يجب أن يكونوا مُوَجَّهين بسلطته »[1] .

لقد تساءلنا غالباً عن مفهوم العلاقات بين السلطتين الزمنية والروحية ، الذي تستند اليه عبارات « في المملكة » ، التي أتينا على ذكرها أعلاه . وقد تحدثنا عن « تيوقراطية معتدلة » نظراً لأن القديس توما صان نفسه بأرسطوطاليسيته من تجاوزات الاطروحة القصوى ، : فهذه الارسطوطاليسية أتت لتذكِّره بالطابع السامي والمحترم لغايات السلطة الزمنية (حتى ولو كانت غايات متوسطة فقط) . وقد أُعجبنا « بالانسجام الهادىء » الذي عرفت التوماسية كيف تحافظ عليه هنا بين اتجاهين ، كان الأمر يتعلق بالموازنة بينهما دون التضحية بأحدهما على حساب الآخر . ومع ذلك فإنه تجب الاشارة (مع أ. جيلسون الذي يلح على هذا) الى أن الفقيه الكبير لم يحصر التدخل الشرعي للبابا في السلطة الزمنية في دائرة بسبب الخطيئة . لقد خَصَّ رئيس الكنيسة بعبء الغاية النهائية أو الأخيرة ، واعترف له بسبب سلطته الروحية العليا ، بسلطة زمنية على الأمراء » . وهذه السلطة تمتد لكل نشاطات هؤلاء المتعلقة بهذه الغاية النهائية ، بطريقة أو بأخرى ، وبأي مقدار كان . هذا هو المبدأ ، القائم على « خضوع الوسائل للغاية خضوعاً تسلسلياً » (أي خضوع الأمراء للكهان) ، أما التفاصيل التطبيقية فهي ثانوية بنظر القديس توما . إن للبابا وحده أن يقرر ما يجب أن يقوله أم لا ، أو ان يفعله أم لا ، وذلك تبعاً لمهمته فوق الطبيعية ، « ومتى وكيف وإلى أي حد » يمكن أن يكون هناك تدخل في شؤ ون السلطة الزمنية[2] .

إن نفس تسلسل القيم ، ونفس الاهتمام بالحفاظ على « جسر » مرئي وصلب ، بين مدينة العالم ومدينة الله ، وبين الطبيعة وفوق الطبيعة ، يتجلى في نظرية القوانين التوماسية .

نظرية القوانين

تَدين هذه النظرية بالكثير لأرسطو . وهي تستمد عناصرها من الرواقيين وشيشرون وأبناء الكنيسة ، وتدمج بينها في تركيب دقيق وقوي لا نظير له . ولفهم هذه النظرية جيداً يجب تصور

---

(1) « في المملكة » ـ المرجع السابق ذكره ـ ص . 120
(2) أنظر أ. لويس ـ I ـ ص : 151

القديس توما مقتنعاً بعمق بالتقاليد الوسيطية الخاصة بسمو ـ أو تقريباً بقداسة ـ القانون والحق . إن الاتصال الحميم ، الذي يسود حينئذٍ بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي (وقبل كل شيء ، العرف) ، يندمج لديه في منظومة واسعة : منظومة عالمية حقيقة ، هي عبارة عن انعكاس حقيقي للنظام الكلي الذي ينبغي البحث عن نقطة انطلاقه في عقلِ خالِقِ كل الأشياء ، أي الله .

العقل ، القانون : إن هذين التعبيرين لا يمكن فصلهما عن بعض . وهذا ما كان عليه الحال ، كما نعرف ، بالنسبة لأرسطو . فالقانون عبارة عن قاعدة وقياس للأعمال . والقاعدة والقياس هما من شأن العقل ، هذه المَلَكة التي تنظم ، برأي أرسطو ، بغية الوصول لغاية ما . إن القانون يتعلق إذن بنظام العقل ؛ إنه يفترض عقلاً يوجه الأعمال نحو غاياتها . إنَّ الارادة التي تُشَرِّع والتي تحمل القانون ، لا قيمة لها إلاّ بمقدار ما تكون بحد ذاتها ، مُنَظَّمة من قبل العقل . ومن هنا التعريف التالي للقانون : « **إنه تنظيم للعقل يهدف للخير المشترك ، يضعه وينشره من يقع على عاتقه عبء الجماعة** » . إن هذا المفهوم التوماسي للقانون يتميز بأولوية العقل ، وبرفض تعسف أي إرادة مهما كانت .

وباعتبار أن الجماعة الأوسع هي الكون ، الذي يُعتبر الله أميراً له ، فإن أول القوانين من حيث المقام وأكثرها شمولاً ، **هو القانون الأبدي** ، أمر العقل الإلـهي . « ولأن العقل الإلـهي لا يتصور شيئاً في الزمان ؛ ولأن مفهومه أبدي ، فإنه يجب القول أنَّ هذا القانون هو أبدي » . وبما أنه ينظم ويقيس كل ما هو خاضع للعناية الإلـهية ، فإن من البديهي أن تشارك كل الكائنات بطريقة ما في هذا القانون ، المطبوع فيها ، والذي يجعلها تميل لأعمالها الخاصة ولغاياتها . لكن الانسان ، باعتباره مخلوقاً عاقلاً ، وقادراً على أن يتنبأ لنفسه وللآخرين ، يشارك فيه بشكل أكثر تميزاً وبنوع من الاشعاع . وهذه المشاركة في القانون الأبدي من قبل مخلوق مزود بالعقل تُسَمَّى : **قانون طبيعي** .

إن الأوامر الأساسية للقانون الطبيعي(*) تتجلى في التوصية : بالتمييز بين الخير والشر ، وفعل الخير والابتعاد عن الشر ، وعدم الاساءة لأولئك الذين يجب أن نعيش بينهم ، والنزوع لحياة تتحقق فيها الطبيعة العقلانية للانسان ، والتي هي الحياة في مجتمع (كما كان يبشر بذلك أرسطو) .

هذه الأوامر المشتركة والمجردة تماماً تبقى هي نفسها بالنسبة لكل البشر وفي كل الأزمنة . فهي لا يمكن أن تختفي من القلب الانساني . لكن تطبيقها يتم في الحالات الخاصة والملموسة ، وفي ظروف مكانية وزمانية خاصة ومحتملة . ومن هنا تنبع ضرورة **القانون البشري** الذي يتفرع مباشرة

(*) إن القانون الطبيعي يتضمن أيضاً ، وكثيراً ما ننسى هذا ، أوامر « ثانوية » : ويجب أن لا نتصوره « كمجموعة قانونية ملفوفة كلياً في ضمير كل واحد ، وما على هذا الواحد إلاّ أن يبسطها : » (على حد تعبير جـ ماريتان J Maritain) حول هذا « الانسجام بين الايمان والعقل » لدى القديس توما ، أنظر : م. شونو(M. CHENU) في « الموسوعة العالمية » مقالة « توما الاكويني » : « إن الاوغسطيني بونافنتور(Bonaventure) زميل وصديق توما يأخذ عليه أنه يضع ماء العقل في الخمر الصافي للحكمة الإلـهية . وعلى هذا سيرد توما ، مدعابة ، بأن الماء تحول الى خمر ، كما في كانا(Cana) . إن بساطة نعمته الانجيلية جعلته يعترف للعقل بقوته » .

من القانون الطبيعي ، باعتباره ، في آن واحد ، نتيجة وتحديداً خاصاً للأوامر المشتركة لهذا القانون . وهكذا فإنه يعود للقانون البشري في كل بلد ، المتغير حسب كل بلد ، والمتفق مع العرف في كل بلد ، أن يُعَرِّف جريمة القتل ويحدد عقوبتها بدقة ، في حين أن القانون الطبيعي يجرمها فقط بصفة مجردة . إن على القانون البشري أن يسد فراغ « الهوة المحفورة بين المبادىء الكلية للقانون الطبيعي ، وتفاصيل الأعمال الخاصة التي يجب أن تتفق معها ، والتي لا يمكن لأي تفكير فردي أن يكون قادراً على تجاوزها » (على حد قول أ. جيلسون) . ويلجأ القانون البشري ، زيادة على العقل ، إلى ما يسميه القديس توما « بالانضباط » الاكراهي ، في البداية ، بسبب الخوف من العقاب ، ومن القوة القمعية التي تمارسها الدولة . (أمّا القانون الطبيعي فلا يلجأ لهذا) . ومن هذا الانضباط وحده يمكن أن يأتي للبشر ، الذين يملكون بطبيعتهم قابلية للفضيلة ، كمال هذه الفضيلة نفسه .

إن القانون البشري يمكن بلا شك أن يتغير . وهذا سيحدث على الأقل لأن مفهوم الخير المشترك يتكامل مع الزمن ، ولأن هناك تعديلات تطرأ على وضعية البشر . ولكن هل هذا يعني أنه يجب تغييره دائماً « إذا ظهر هناك شيء ما أفضل » ؟ . لا ، يجيب القديس توما ، الأمين ، في هذا التردد المحافظ ، على أفكار أفلاطون ، وأرسطو ، وكذلك على تقاليد القرون الوسطى الخاصة باحترام العرف . إن كل تغيير يزعزع العرف ، ويُنقص القوة الاكراهية للقاعدة . ولهذا فإن من الأفضل التمسك بما هو قائم ، ما عدا بعض الاستثناءات المحددة بدقة (كمنفعة لا نظير لها في النظام الجديد ، أو وجود ظلم « واضح » في النظام الحالي) .

قانون أبدي ، قانون طبيعي ، قانون بشري (أو لنقل وضعي) ، ذاك هو التسلسل الجليل ذو النهايات الثلاث . لكن مؤلف « المجموع التيولوجي » يضيف له « القانون الإلهي الوضعي » . وهذا القانون مزدوج ، ويتجلى في « العهد القديم » و« العهد الجديد » . إنه القانون المُنْزَلُ ، هبة النعمة الإلهية ، « المجانية قطعاً ، والتي لا يمكن تفسيرها بالعقل الانساني وحده » . إن هذا القانون يتفرع أيضاً من القانون الأبدي باعتباره المصدر المشترك والأصل . إن القديس توما يشرح بغزارة ، مستنداً بشكل خاص لمتطلبات الغاية النهائية ما فوق الطبيعية ، كيف أن هذا القانون الإلهي الوضعي ضروري ، هو أيضاً . من أجل توجيه الحياة البشرية .

إننا سنكتفي هنا بالنهايات الثلاث المدروسة ، مُذَكِّرين بأن القانون الأبدي (عقل وقاعدة حكم الملك السامي ، أمير الكون) يبدو ، من خلال المشاركة والاشتقاق ، المصدر لكل عقل ، والقاعدة لكل حكم لدى كل الأمراء الخاضعين لله (1) .

نظرية المقاومة

إن نظرية القوانين ونظرية السلطة تساهمان مع بعض في رفض كل نظام تعسفي ، وفي دعم الكراهية لنظلم والطغيان وذلك وفقاً لروح القرون الوسطى . إن القديس توما ، سواء في

---

(1) ش. جورنيه ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 200-228

« المجموع التيولوجي » أم « في المملكة » يحرص على إبداء أكثر التحفظات صراحة حول الطاعة الواجبة للأمير الذي يكف عن السعي لتحقيق الخير المشترك ، وينتهك القانون الطبيعي .

ففي « المجموع » يعالج بصراحة عدالة وظلم القوانين ذات المصدر البشري . فهذه القوانين يمكن أن تكون ظالمة بالنسبة للخير الانساني ، أو بالنسبة للخير الإلهي . بالنسبة للخير الانساني : مثل القوانين التي تفيد جشع الأمير أو مجده الشخصي أكثر مما تفيد المنفعة المشتركة ، أو تلك التي تتضمن تجاوزاً لصلاحية ذاك الذي يصدرها ، أو أيضاً تلك التي توزع بشكل غير متساوٍ الأعباء المفروضة على الرعايا ، حتى ولو كان ذلك وفقاً لمتطلبات الخير المشترك . إن مثل هذه القوانين لا تُلزِمُ الضمير لأنها تعتبر « مظاهر للعنف أكثر مما هي قوانين » . لكن الناس يراعونها تجنباً للأسوأ وللفضيحة والفوضى . لأن على المرء في مثل هذه الحالة أن يضحي حتى بحقه !.أما القوانين الظالمة بالنسبة للخير الإلهي والتي تُسيء مباشرة لحقوق الله ـ مثل قوانين الطغاة التي تحثّ على عبادة الأوثان ـ فإنها بالعكس يجب أن لا تُراعى بأي حال من الأحوال .

الطغيان : إنه نظام ظالم بشكل أساسي ، ويبحث في السلطة عن مصلحته الخاصة وليس عن الخير المشترك . إن الحساب الختامي المحزن لهذا الحكم يقتصر على الأعمال السيئة ، سواء في النظام الزمني أم في النظام الروحي . لهذا فإن مؤلف « المجموع » ، في الوقت الذي يدين فيه التمرد كخطيئة مميتة لأنها « تمزق النظام القانوني الذي يوفر الخير المشترك » ، يرفض أن يسمي مقاومة الطاغية والانقلاب على الطغيان بالتمرد . إن المتمرد هو الطاغية الذي ، منْ أجل أنْ يَحكِمَ سيطرته ، ينشر الفوضى في صفوف الشعب الخاضع له . إن قلب مثل هذه السلطة لا يُعتبر تمرداً ، شريطة أن لا يُنفَّذ بطريقة من شأنها أنْ تجعل جمهور الرعايا « يعانون من الفوضى التي ستتلوه أكثر من معاناتهم من النظام الطغياني نفسه » .

و« في المملكة » عولجت المسألة بمزيد من الدقة . فالمؤلف ،حرصاً منه على منع تحول الملكية الى طغيان ، يشير الى أن السلطة الملكية يجب أن تكون « معتدلة » ، لكي لا تتحول الى طغيان . ولكن إذا حدث ، في الواقع ، مثل هذا التحول ، فما هو العلاج ؟ .

التعقل دائماً !.فإذا لم يكن هناك تجاوزات لا تطاق ، فإن تحمل حكم طغياني معتدل ، لفترة ما ، هو أفضل من التعرض في حال مجابهة الطاغية ، لاخطار عديدة ، أشد خطورة من الحكم الطغياني نفسه (مثل القمع المتزايد في حالة الهزيمة ، والانشقاقات والمؤامرات أثناء العصيان وبعده) . ومن جهة أخرى ، من الذي يضمن بأن السيد الجديد لن يكون أشد وطأة وأكثر استبداداً من القديم ؟ إن القديس توما ينصح ، هنا ، بالتأمل بقصة المرأة الكبيرة السن ، في ساراقوزا ، في عهد الطاغية دنيس . فقد كان كل الساراقوزيين يتمنون موت الطاغية بينما المرأة هذه كانت تدعو باستمرار من أجل أن يبقى على قيد الحياة . وعندما سألها دنيس عن أسباب ذلك ، أجابت :

« عندما كنت فتاة صغيرة ، كان لدينا طاغية قاسي ، وكنت أتمنى موته . وعندما قتل ، خلفه طاغية آخر أشد قسوة بقليل ، وكنت أعتبر أيضاً أن نهاية سيطرته ستكون

بمثابة جائزة كبيرة . ونحن لدينا أنت كسيد ثالث غير ملائم أكثر بكثير . وهكذا فإنه إذا قُضِي عليك ، فإن طاغية أسوأ منك سيخلفك » .

ولكن أليس من الجائز قتل الطاغية إذا أصبح الافراط في الطغيان أمراً لا يطاق ، كما كان يدعو لذلك جان دوسالسبوري ؟ . لا ، يقول مؤلف « في المملكة » . لأن هذا تخالف لتعاليم الرسل الذين يريدون أن نطيع حتى السادة الصِّعاب . (ويذكر « الرسالة الأولى » للقديس بطرس التي جاء فيها : « إنه بالفعل لنعمة ، من أجل احترام الله ، أن يتحمل شخص ما آلاماً أصابته ظلماً ») . وراي أخطار ستنجم ، من جهة أخرى ، إذا قام أفراد عاديون ، بمبادرة خاصة منهم ، بالشروع في قتل الحكّام حتى ولو كانوا طغاة ! . إن بعض الأشرار سينزعون دائماً للتشهير بالقيادة التي تثقل عليهم دوماً : بحيث أن الشعب سيُعرِّض نفسه لخطر فقدان ملك ، أكثر من كونه سيتخلص من طاغية .

الخلاصة : إن من الأفضل التصرف من خلال السلطة العامة . ولكن ما معنى هذا القول ؟. أليس الطاغية هو السلطة العامة ؟.

إن مؤلف « في المملكة » يفكر بحالتين : أولاً في تلك التي للشعب فيها الحق بأن يزود نفسه بملك . حينئذٍ يستطيع الشعب ، دون أن يُتَّهَمَ بعدم الوفاء أو الظلم ، عزل الذي نَصَّبَه ، حتى ولو كان قد أخضع نفسه له للأبد ، أو كبح سلطاته ، إذا أساء التصرف بها كطاغية : لأن الملك « بعدم تصرفه بأمانة في حكم الشعب ، وكما يتطلب ذلك واجبه كملك ، إستحق أن لا يحفظ رعاياه التزاماتهم تجاهه » (إننا نتعرف هنا على النظرية التعاقدية) . وثانياً في الحالة التي يكون فيها حق تزويد الشعب بملك عائد لجهة عليا . حينئذٍ يجب انتظار العلاج ضد انحراف الطاغية من هذه الجهة ، سواء بإنقاص سلطاته أم بعزله باعتباره ملكاً فاسداً .

وخارج هاتين الحالتين ، ونظراً لعدم وجود أي حل إنقاذ إنساني ، فإنه لم يعد هناك إلاّ اللجوء الى ملك الجميع ، أي الى الله . فهو الذي يستطيع أن يجعل القلب القاسي للطاغية يميل للحِلْم . ويستطيع أن يزيل أو يحيل لحالة بائسة الحاكم الضّال الذي يرى بأنه غير جدير بالاهتداء . وكل هذا ، شريطة أن يكون الشعب نفسه قد تحرر من الخطيئة التي يعتبر شقاؤه قصاصاً لها : « يجب نزع الخطيئة لكي تتوقف مصيبة الطغيان » .

إن ما يستهدفه القديس توما ، من كل هذا ، هو « الطاغية بالممارسة » ، أو بعبارة أخرى ، الأمير ذو الصفة الشرعية الذي فَسُدَتْ سلطته من خلال الممارسة ، وليس المغتصب الذي استولى بدون أي صفة على السلطة سواء بقوة السلاح أم بأي طريقة باغية (1) .

الحكم الأفضل

إن اهتمام الفقيه الكبير بالحيلولة دون تحول السلطة الى طغيان ، وبجعلها ، لهذا الغرض ،

(1) أنظر : كارليل ٧ ـ ص : 92 وجورنيه : ص: 409

معتدلة ، أثَّر بقوة وبشكل بديهي ، في جوابه على السؤال الخاص بالحكم الأفضل . لكن اهتمامات أخرى امتزجت بهذا الاهتمام . منها اهتمامه بوحدة الدولة ، وبالسلام الاجتماعي الذي يضمنها . ومنها أيضاً اهتمامه بالفضيلة (والتميز والقيمة ، والنوعية والكفاءة) لدى الحكام . ويقابل هذا المزيج من الاهتمامات بشكل طبيعي الى حد ما ، مزيج من مختلف أشكال الحكم ، يمكن وصفه ، بدون ادعاء الدقة التقنية ، بالدستور المختلط . إن القديس توما يُحبذ ، في الواقع ، هذا الاتجاه في « المجموع » .

ولكن من الذي يستطيع أن يؤكد أنه اختار أيضاً نظام الحكم المختلط « في المملكة » ، المؤلَّف الذي تركه غير مكتمل ، وكُتب من خلال منظور مختلف كلياً عن كتاب « المجموع » ، وكان عبارة عن مديح للملكية الخالصة (التي ينبغي مع ذلك « تعديلها من أجل تجنب خطر الطغيان) ، موجه الى ملك قبرص ؟ . إن من الحكمة أكثر هنا أن نتكهن .

إننا نقرأ في « المجموع » أن سَنَّ القانون البشري الذي يجب أن يكون مُنَظِّماً وفق الخير المشترك ، يعود إما للجمهور بكامله ، وإما للشخص العام المكلف بتحمل عبء كل الجمهور . كما نقرأ أيضاً (فيما بعد ، في السؤال رقم 95) إن هذا القانون البشري يجب أن يُسَنَّ « من قبل ذاك الذي يحكم جماعة المدينة » . الأمر الذي يقود القديس توما لأن يُعدد على غرار « الفيلسوف » (أرسطو) مختلف أنواع النظم السياسية . وهكذا يستعرض على التوالي النظم الملكية والارستقراطية ، والاوليغارشية ، والديمقراطية ، من أجل تحضير الطريق للنظام المختلط المؤلَّف من النظم السابقة . والذي يعتبر « الأفضل » . من إذن يسن القانون في هذا النظام ؟. الكبار والشعب مجتمعين (1) .

وها هو (فيما بعد في السؤال 105) النص الشهير المستوحى من « العهد القديم » ومن التنظيم الحكومي الذي أعطاه موسى للعبريين :

« لكي يكون تنظيم السلطات جيداً ، في مدينة أو شعب ما ، يجب الانتباه لشيئين : الأول أن يكون لجميع المواطنين نصيب ما من السلطة . ففي هذا تكمن الوسيلة للحفاظ على السلم في صفوف الشعب ، لأنَّ كل الناس يحبون تسويةً من هذا النوع ، ويتمسكون بالحفاظ عليها . . . والثاني يتعلق بمختلف أنواع نظم أو توزيع السلطات . لأن هناك عدة أنواع من النظم ، عرضها أرسطو . . . وها هما النوعان الرئيسيان : الملكية حيث يمارس فرد واحد السلطة بسبب فضيلته ، والارستقراطية أي قيادة رجال النخبة ، حيث يمارس عدد قليل السلطة بسبب فضيلته » .

وعليه (يتابع المؤلِّف) فإن أفضل توزيع للسلطات ، في مدينة أو مملكة ما هو التالي :

« في البدء يكون هناك رئيس واحد يتم إختياره على رأس الجميع بسبب فضيلته .

---

(1) « المجموع . . . » السؤال 90

ثم يأتي تحته بعض الرؤساء المختارين لفضائلهم . ومع أن سلطتهم هي سلطة البعض ، فإنها تعتبر مع ذلك سلطة الجميع ، لأن بالامكان اختيارهم من بين كل أفراد الشعب ، أو لأنهم بالفعل مختالاين منه » .

ويلح المؤلف على أن هذا هو النظام الأفضل ، المركب بفضل موازنة مأخوذة لحسن الحظ من النظم النقية الموزونة جيداً :

« من الملكية ، باعتبار أن فرداً واحداً يحكم فيها ، ومن الارستقراطية ، باعتبار أن عدة أفراد يمارسون السلطة فيها بسبب فضيلتهم ، وأخيراً من الديمقراطية ، باعتبار أن الرؤساء يمكن أن يختاروا من كل الشعب ، وأن الشعب هو الذي يعود له أمر انتخابهم » .

ويشير المؤلف ، من جهة أخرى ، إلى أن هذا النظام هو المؤسس وفق قانون الله . لأن موسى وخلفاءه كانوا يحكمون الشعب كرؤساء وحيدين ، ويقودون الجميع ولكن بمساعدة إثنين وسبعين شيخاً من الحكماء والمتميزين ، الذين يختارون من بين صفوف الشعب ، وينتخبون بواسطته . لقد كان ذاك النظام ملكياً وأرستقراطياً وديمقراطياً (1) .

إن هذا النظام المختلط ذا الهيمنة الملكية الذي تضمن فيه فضيلة الحكام توجّه الدولة للخير المشترك ، هو الوحيد السيد حقيقة (2) . فهو يستجيب بالفعل لمختلف الاهتمامات التي تشغل بال مؤلف « المجموع » . إنّ أوجه الشبه بديهية بينه وبين النظام السياسي في ذلك العصر ، وكذلك بينه وبين المفهوم العام للنظام ، باختصار ، المتضمن « للتعددية » ، والذي كان يتبناه القديس توما .

إن كتاب « في المملكة » يدلل كفاية من عنوانه نفسه ، على أن المؤلف يدرس نظاماً نقياً ، نموذجياً ، هو نظام حكم الفرد أو النظام الملكي . وإن هدفه دقيق ومحدد ، في الزمان والمكان : وهو أن يكون « دليلاً » في السياسة المسيحية ، موجهاً للملك في السلطة » . إنّه يستجيب للوضعية الخاصة لقبرص ، التي كانت تتطلب ، بدون شك ، في ظل أسرة لوسينيان(Lusignen) ، نحو عام 1266 ، تقوية السلطة الملكية . ولهذا كانت نبرة المؤلف مدهشة (باستثناء الصفحات التي نعرفها والمكرسة لخطر الطغيان) .

إن المؤلف يؤكد بقوة أن حكم الفرد هو أفضل من حكم العدة ، بشرط أن تكون هناك عقبات في وجه الطغيان . وهذا لأربعة أسباب (ستصبح تقليدية) . 1 ـ بما أن الغاية الأساسية للحكم هي الوحدة أم السلام ، « فإن مَنْ يكون ، في حد ذاته ، واحداً ، يستطيع أنْ يحقق الوحدة بشكل أفضل من الذي يكون بحد ذاته كثرة » ، 2 ـ لأن الطبيعة التي تحقق في كل شيء الأفضل ،

---

(1) « المجموع . . . » السؤال 105 . أنظر : م. دومونجو(M. Demongeot) « نظرية النظام المختلط لدى القديس توما الاكويني »

(La théorie du régime mixte chez saint Thomas d'Aquin) رسالة دكتوراة في الحقوق ـ باريس ـ 1927

(2) أنظر « المجموع . . . » ـ ص : 97

تسير في نفس الاتجاه : إنّ جزءاً واحداً في الجسد ، هو القلب ، يحرك كل الأجزاء الأخرى . والنحلات ليس لها إلاّ ملكة واحدة ، وفي كل الكون لا يوجد إلاّ إله واحد ، هو خالق وحاكم كل الأشياء » ، 3 ـ لأن التجربة تؤكد ما توحي به الطبيعة والتفكير العقلي : فالفتن الدائمة تكتسح المدن التي لا يحكمها فرد واحد ، 4 ـ ولأن الطغيان ، أخيراً ، وهو الشر الأسمى ينشأ أيضاً عن الحكم الجماعي ، بسهولة أكثر مما ينشأ عن حكم الفرد :

« فإذا بدا أنّ من الواجب تجنب الملكية ، التي هي النظام الأفضل ، أكثر من غيرها ، بسبب الطغيان ؛ فإن الطغيان بالعكس ، لا ينتج ، عادة ، عن حكم الفرد أكثر مما ينتج عن حكم العدة . وينجم عن هذا . . . أن من الأفضل للمرء أن يعيش في ظل حكم ملك واحد ، من أن يعيش في ظل حكم العدة »(1) .

إن استبعاد النظام الأفضل بسبب الخوف من أن يعطي طاغية سيكون إذن خطأً جسيماً . لهذا يكفي اتخاذ ضمانات مناسبة : منها « تزويد الجمهور » بملك يتم اختياره بنجاح ، وبحيث يكون هناك قليل من الفرص في أن يغرق في الطغيان . ثم بعد تنصيب هذا الملك ، يمكن تنظيم إدارة الدولة بالشكل المناسب الذي تصبح معه السلطة الملكية « معتدلة » .

ولكن كيف سيكون من المناسب فعل ذلك ؟ . الجواب : « إننا سنتفحص ذلك فيما بعد »(2) .

لكن هذا المابعد لم يأتِ مطلقاً . فنص القديس توما يتوقف في الكتاب الثاني من المؤلَّف (الذي يتضمن أربعة كتب والذي سيُكمله بتوليميه دو لوك(Ptolémée de Lucques) ولكن بروح مختلفة كلياً) .

وفي كل الأحوال فإن المكان الراجح الذي يخصصه القديس توما للملك ، القائد الوحيد ، الذي توجّه فضيلته شعبه للخير المشترك ، سواء في ملكية « في المملكة » التي ينبغي جعلها معتدلة ، دون أن نعرف كيف ، أم في النظام المختلط الذي دعا له كتاب « المجموع » ، يبدو لنا مكاناً مفيداً بشكل خاص ، إنه يتجلى كانعكاس لمرحلة الانتقال الحاسمة التي بدأت ، في ذلك العصر ، في فرنسا ـ فرنسا القديس لويس ـ كما في غيرها ، والتي ستمتد على مدى قرنين .

إن مجرى التاريخ ، باعتباره نتيجة وسبباً ، في آن واحد ، لمجرى الأفكار ، سيجعل التحول من الكثرة الى الوحدة(reductio ad unum) ، الذي يميز الدولة ، محتاجاً الى ملك من أجل أن يتحقق .

إن المدينة القديمة(La Polis, la civitas) لم يكن بإمكانها أن تحقق هذا التحول ، بدون رئيس

---

(1) « في المملكة » ـ ترجمة روني (Rognet) ـ « في الحكم الملكي » ـ مقدمة جديدة لشارل جورنيه ـ باريس ـ Librairie du Danphin ـ 1931 ـ ص : 38

(2) « في المملكة » ـ ترجمة كوتيه ـ ص : 58

وحيد ، إلاّ بفضل مساحتها الضيقة وقوة خُلُقها الخاص . اما الآن ، وفي أواخر القرن الثالث عشر تقريباً ، فإن الملك يفرض نفسه لهذا الغرض ، في الكيانات الاقليمية الواسعة بدرجات متفاوتة والمسمّاة بالممالك(regna) . إنه الملك الذي تتناقص صفته كإقطاعي ، ويتناقص تقيده في عمله بالعناصر الأخرى في الجماعة ، والذي يبتعد ، بهذا المقدار ، عن كل نظام « مختلط » ، وعن كل « تعددية » . الملك الذي كان ينزع أكثر فأكثر للسلطة العليا ، للسيادة . الملك القومي أكثر فأكثر الذي يعتبر تجسيداً ورئيساً وحيداً للدولة ـ الأمة ؛ الملك السيد في الدولة ـ الأمة السيدة .

والامبراطورية ؟. إن القديس توما لا يتحدث عنها . إنه لا يهتم قط « بإحياء هذه الجثة » (على حد تعبير أ. جيلسون) ، أو برفض سلطة أصبحت شبحاً . إن هذا لا يعني أبداً أنه تخلى عن الفكرة الكلية ، فكرة وحدة عليا للانسانية في ظل حكومة الله السامية ، والمستوحاة من المبادىء السامية للعدالة : لأن هذه الفكرة ، بالضبط ، هي التي تحكم نظرية القوانين وتتجاوز الخصوصيات القومية . ومع ذلك فإن القديس توما لم يعالج ، على الصعيد السياسي ـ الديني ، إلاّ المجتمعات الزمنية الخاصة وأمراءها (أي بعبارة أخرى ، الرؤساء الذين ، بغض النظر عن ألقابهم المختلفة » ، « يتولون السلطة العليا في بلادهم ») . وفي حين أن المدينة كان بإمكانها أن تكبر وتتحول الى مملكة ، بالمعنى الضيق لكلمة مملكة ، وبقيت بالرغم من تغير مساحتها وحدة سياسية خاصة موافقة للمفاهيم الارسطوطاليسية ، فإن الامبراطورية ذات النزعة الكلية كانت ، من جهتها ، تتعلق بغاية مختلفة تماماً » (1) .

---

(1) أ. جيلسون : « دانتي والفلسفة »(Dante et la philosophie) ـ باريس ـ VRIN -1939 ـ ص : 172 -173

الفصل الخامس

نحو الدولة القومية والسيدة

بدأت خميرتان ذات طابع فكري ، وغريبتان عن العبقرية الخاصة للعالم المسيحي في العصور الوسطى ، بالتأثير بشكل خطير على هذه العبقرية ، واستمرتا بالتأثير عليها بشكل متزايد الخطورة ؛ وهما : القنون الروماني والارسطوطاليسية .

القانون الروماني والارسطوطاليسية

بدت هاتان الخميرتان ، بالمقابل ، ومن خلال تنسيق آثارهما ، ملائمتين ، بشكل فريد ، لتقدم فكرة الدولة ، الدولة القومية والسيدة(L'Etat national et souverain) المجَسَّدَة بملكها . إنها نقطة سيسلط عليها جـ.دو لاغارد ، في مؤلفه الكبير : « **ولادة الروح العلمانية مع انحطاط العصور الوسطى** » ، ضوءاً ساطعاً : وسيبدو فيه مهمّاً قبل كل شيء بيان تأثير هذه الظاهرة على العلاقات بين السلطتين الروحية والزمنية . وهو تأثير كبير في الواقع . لأن الدولة القومية ، في نضالها من أجل تأكيد استقلالها ، استعملت ضد البابوية والاقطاعية والامبراطورية ، سلاح الإحياء المزدوج للقانون الروماني والارسطوطاليسية .

لقد بدا إحياء القانون الروماني ، في البدء ، في زمن فقهاء بولونيا ، وكأنه يعمل لمصلحة الامبراطور ؛ بالرغم من أن حزب الكنيسة لم يتوانَ عن البحث فيه عما يدعم أفكاره الخاصة . وقد أراد كل من فريدريك دو باربروس ، وفريدريك الثاني أن يكون وريثاً لروما الامبراطورية . ولهذا كان ملك فرنسا فيليب ـ أوغست(Philippe-Auguste) يعتقد أنَّ عليه أن يرتاب من هذا العِلْم الماكر . فطلب الى البابا هورنيوس الثالث أن يمنع تدريس القانون الروماني في جامعة باريس . لكن الملوك الكابيتانيين(Capétiens) أدركوا ، بمساعدة فقهائهم ، أيَّ خدمات سامية يمكن لهذا القانون ، بعد توضيحه وتكييفه ، أن يقدمها لهم ، شريطة اتخاذ بعض الاحتياطات .

خدمات ضد الاقطاعية أولاً . فمقابل تجزئة السلطة وغموض القانون العام والقانون الخاص . كان يمكن للقانون الروماني أن يبلور مفهوماً دقيقاً للشيء العام(**res publica**) ، ومفهوماً ليس بأقل دقة للسلطة العامة(**imperium**) ، سلطة « مليئة ودائرية » ، كاملة ومطلقة ، ومفوضة لرئيس وحيد كان يجسد الدولة وسيادتها(**majestas**) .

وخدمات ضد الامبراطور ثانياً . وذلك بفضل عملية مراوغة حقيقية تجلت فيها كل براعة الروح الفقهية ، وذلك من خلال إعلان الملك أمبراطوراً في مملكته : وهكذا لم يكن الملك يتمتع

فقط بالامتيازات الخاصة التي اعترفت بها تقاليد العصور الوسطى للامبراطور ، وإنما كان يعطي أيضاً ، وبشكل خاص ، أساساً لاستقلاله في وجه طموحات الامبراطورية للهيمنة على التيجان البسيطة .

وخدمات ، ثالثاً ، ضد البابوية في الصراع المحتمل معها . وهو صراع كان من السهل توقعه فور انتهاء المنازعة بين السيفين بهزيمة الامبراطورية وضعفها . فبعد أن اصطدم البابا ، المدعوم بفقهاء الكنيسة ، بالامبراطور الذي صَفَّحَهُ فقهاؤه بالقانون الروماني ، وانتصر عليه ، عاد واصطدم بالملك « الامبراطور في مملكته » ، والذي زوده فقهاؤه بنفس الأسلحة القانونية بعد تجديدها . لكن البابا ، في هذه المرة ، هو الذي هُزِمَ .

وخدمات ثمينة للغاية أخيراً ، ضد النظرية التعاقدية التي كانت . وفقاً للمثل الأعلى السياسي في العصور الوسطى ، تحدُّ من السلطة الملكية . فقد تمكن الملك ، الامبراطور في مملكته ، من الاستناد للنظريات القانونية لفقهاء القانون الروماني - المصمَّمة « تبعاً للسلطة الشخصية للامبراطور(1) » - في سعيه لاضفاء الصيغة الشرعية على سلطته الشخصية الخاصة على رعاياه . كما تمكن ، بصفة خاصة ، من تطبيق قاعدة أولبيان(Ulpien) (*) على كل ما يحلو للأمير ، تاركاً بعناية في الظل أساسها الديمقراطي ، وذلك كما كان يفعل الاباطرة الرومان . إن ما سيحتفظ به فقهاء الملك فيليب الجميل(Philippe le bel) ، من النصوص القانونية الموروثة عن روما هو ، على حد تعبير جـ. لاكور - جاييه(G. Lacour - Gayet) الدقيق ، « صورة الامبراطور ، السيد المطلق للدولة ، الذي ليس عليه أن يقدم حساباً لأحد ، والذي يدَّعي على هواه بأن خلاص الشعب هو قانونه الاسمى »(2) .

أمّا إحياء الأرسطوطاليسية فقد كان يُغيِّر الفكرة الوسيطية حول الدولة ، بطريقة ليست أقل عمقاً ، وإن كانت ، في حينه ، أقل ظهوراً .

فقد أدخلت المدرسة الالبيرتية - التوماسية(L'école albertino-Thomiste) في المسيحية كل ما كان بإمكانها أنْ تمتصه من الارسطوطاليسية ، دون أن يشكل ذلك خطراً على الإيمان والعقيدة . ففيما كان يتصل بالمجتمع السياسي ، بشكل خاص ، اعترف القديس توما للدولة بطابع طبيعي متفق مع الطبيعة الاخلاقية للانسان ؛ أي بشرعية أخلاقية ، وذلك بدلاً من أن يرى فيها مؤسسة تعاقدية بحتة ، أصبحت ضرورية بسبب الخطيئة الأصلية . لكنه ، في لوقت الذي حرص فيه على أن لا ينتقص من مزاياها ، كما كان يفعل أسلافه ، تجنب تمجيدها كثيراً . فغايات الدولة ، المدنية ، لم تكن إلاّ غايات متوسطة . وإذا كان عَالَم المواطنية « الذي استوعبته المسيحية الآن ، قد استأنف

(*) القائلة « بأن إرادة الأمير لها قوة القانون لأن الشعب ، بموجب قانون الدولة نقل له كل سلطاته » (المترجم)

(1) دولاغارد - المرجع السابق ذكره - I - ص : 150

(2) جـ . لاكور جاييه(G. LACOUR-GAYET) . « التربية السياسية للويس الرابع عشر »(L'éducation politique de Louis XIV) - باريس 1898 - ص 334

السير ، على حد تعبير ر. لابروس، في طريقه الفلسفي »(1) بعد غياب طويل ، فإنَّ بعث التوماسية للمدينة لم يكن مع هذا ، ولا يمكن أن يكون إلاّ نسبياً . لأنَّ الاستقلال الذاتي الذي يمكن أن يُعطى للدولة إزاء السلطة الروحية لم يكن إلاّ نسبياً أيضاً : .نظ.اً لأنه كان خاضعاً للاختصاص القضائي ، المعنوي على الأقل ، للكنيسة . لقد كان استقلالاً اتياً مشابهاً ، كما أشير لذلك غالباً(*) ، للاستقلال الذاتي للفلسفة إزاء علم اللاهوت ، وللعقل . . الايمان ، وللطبيعة إزاء ما فوق الطبيعة وإزاء النعمة الإلٓهية .

لكن فكر أرسطو ، بحد ذاته ، لم يكن يقيس بهذه الطريقة مكان الطبيعة والعقل والمدينة أو المجتمع السياسي . لقد كان للمذهب الطبيعي الارسطوطاليسي مدى مختلف كلياً . إنه كان يحث الفكر على أن يطرح على نفسه أسئلة من النوع التالي : إذا كانت الدولة طبيعية ، وإذا كانت تبرر نفسها عقلانياً وليست محتاجة أبداً لتبرير وجزاء فوق طبيعي ، وإذا كانت تسعى لغاية ليست فقط مادية ، وإنما أخلاقية أيضاً ، تكمن في تحقيق حياة فاضلة لأعضائها ، وإذا كانت مجتمعاً كاملاً ، يكفي ذاته بذاته ، فلماذا ينبغي عليها أنْ تخضع للاختصاص القضائي المعنوي لقوة خارجية بالنسبة لها ، وذلك بحجة أن هناك حقيقة مُنْزَلَة ، وحياة فوق طبيعية ؟ أي أمر هو أكثر لا عقلانية من هذا ؟.

إلاّ أن سؤ الاً من هذا النوع ، إذا لم يكن قادراً على ملامسة فكر القديس توما ، فإنه كان قابلاً لأن يطرح نفسه على عقول أخرى تأثرت أيضاً بالارسطوطاليسية ، ولا سيما بشكل خاص لما ، يقال له « إبن الرشدية » ، نسبة للفيلسوف العربي الكبير ابن رشد(Averroes) المُفسِّر الشهير لأرسطو ، المولود في قرطبة عام1126 ، والمتوفى في عام1198 .

وليس هناك ما هو أصعب من توضيح مضمون ما سُمّي بالابن رشدية اللاتينية ، بدقة . لقد كانت كليات الآداب التي تدرس الفلسفة ، في باريس واكسفورد ، على سبيل المثال ، تشرح أرسطو بمساعدة تفسيرات ابن رشد « الدقيقة جداً ، والأمينة جداً ، والتي كانت ، لهذا السبب نفسه ، تحتوي أفكاراً بعيدة جداً عن العقيدة المسيحية »(2) . إن إحدى هذه الأفكار كانت فكرة الحقيقة المزدوجة : الحقيقة العقلانية المطلقة ، والحقيقة المُنْزَلَة من الله . إن هذه الحقيقة الأخيرة لم تكن موضوعاً للتساؤ ل ، وإنما تُرِكَتْ لمجادلات علماء اللاهوت الذين كانوا يريدون ، من جانبهم ، أنْ يَدّعوا المنادين بالمذهب الطبيعي يسألون ، بكل هدوء ، العقل وسيد العقل ، أرسطو ، عن حقيقة أخرى » . إن هذه النزعة الفلسفية لفصل العقل عن الايمان ، باعتبارهما ميدانين لا يمكن لأي منهما أن يقهر الآخر ، يمكنها ، من خلال منحدر منطقي ، أن تتجلى على الصعيد السياسي ، بفصل جذري بين دائرة الدولة ودائرة الكنيسة .

(*) ولا سيما من قِبَل جيلسون في « الفلسفة في العصور الوسطى » . وسنبر ، في موضوع « التركيب » التوماسي ، لتحفظ ريجين برنو : « . . . إنه لخطأ بصري بحت أن نرى فيه « نظاماً فكرياً مسيطراً في القرن الثالث عشر . فلقد كان ، بالعكس ، في ذلك العصر ، نتيجة لنوع من حسم غريب كان هناك ميل لطرده » (« لكي ننتهي من العصور الوسطى» ـ باريس ـ سوي ـ1977 ص : 141) .

(1) ر. لابروس ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 117 و121

(2) « الموسوعة العالمية » ـ مقالة « ابن الرشدية » لـ جـ. جوليفه(J. JOLIVET)

فإذا كانت الارسطوطاليسية الجديدة التوماسية تحوي من الآن بذرة المطالبة باستقلال الدولة إزاء سلطة روحية غازية ، فأي متطلبات لهذه الدولة على حساب الكنيسة لن تكون موضع تبرير من جانب الابن رشدية « السياسية » ؟.

إن التأثير المزدوج الروماني والأرسطوطاليسي وامتداداته ، كما أتينا على توضيحه ، يمكن أن يظهر ممزوجاً مع غيره من العناصر الأخرى ، أثناء النزاع الكبير التي حدث بين البابا بونيفاس الثامن (Boniface VIII) وملك فرنسا فيليب الجميل(1296 -1303) . لقد سجلت الدولة القومية والسيدة ، المجسّدة بالملك ، في هذه المناسبة ، نقطة حاسمة .

وعبثاً ذهب صوت دانتي(Dante) ، المستند أيضاً ، ولكن بطريقة أخرى ، للقانون الروماني والارسطوطاليسية ، والذي ارتفع منذ عام1311 ليدعو لنظام مثالي جديد للعالم المسيحي يسيطر فيه الامبراطور الملك الكلي على السلطة الزمنية (وذلك ضد الاطروحة التيوقراطية ، وضد طموحات الممالك الخاصة ، على حد سواء) . إنّ مؤرخ الأفكار السياسية يجب عليه أن يولي انتباهاً شديداً لكتاب « المدافع عن السلام »(**Defensor Pacis**) المقذع والفريد الصادر في1324 ، لمارسيل دو بادوا (Marsile de Padoua) ، الذي ارتبط بالقضية الامبراطورية للويس دو بافيير(Louis de Bavière) ، أكثر مما يوليه لكتاب « في الملكية »(**De Monarchia**) لدانتي . وذلك دون أن يقلل من أهمية فكر الفرنسيسكاني الانجليزي الشهير غيوم دوكام(Guillaume d'Occam) ، الملقب « بالفقيه الذي لا يُقهر » ، المرتبط بنفس القضية السياسية ، والذي عمل بعمق على تقويض « كاتدرائيات الأفكار » التي تأسست في القرن السابق . وسنرى أن انشقاق العالم المسيحي ، الذي أعلنت عنه الكثير من الفرقعات ، يسير في نفس الوقت مع النمو الذي لا يقاوم لسلطة الملكيات القومية .

1 ـ النزاع البونيفاسي(1296 -1303)

رغم عنف النزاعات السابقة في داخل العالم المسيحي(**Respublica chirstiana**) بين المجتمع السياسي (**regnum**) بالمعنى الواسع للكلمة ، والمجتمع الاكليروسي(**sacerdotium**) ، فإن القضية العامة لعلاقاتها المتبادلة لم تُطرح حقيقة ، بكل اتساعها المذهبي إلاّ بمناسبة هذا النزاع المشهود . إن الهيجان والمغالاة اللذين صاحبا المطالبة حينئذٍ بحقوق الاكليروس ، أثارا من جانب فيليب الجميل وأتباعه تأكيداً قطعياً ، وعدوانياً بشكل خاص ، لحقوق المجتمع السياسي ، أو لنقل باختصار ، الدولة .

والدولة المقصودة هنا لم تعد هذه الامبراطورية الشاسعة التي كانت تفتقد ، بشكل خطير ، للتماسك الداخلي ، والتي كانت تعيش كفكرة أو كأسطورة فاتنة بعد تحويلها الى مؤسسة متزعزعة على إثر الفشل الذي لحق بفريدريك الثاني . إنها هذه المرة مملكة ، وبالذات مملكة فرنسا ، التي كانت حينذاك ، حسب رأي ر . فاوتيه(R. Fawtier) ، النموذج البارز « لتلك الوحدات الاقليمية الجيدة التنظيم والتي كان ينمو فيها شعور بالولاء الملكي ، هو بمثابة البذرة للشعور القومي » . . .

إن بونيفاس الثامن وأتباعه ـ أي حزب الكنيسة ـ لم يدركوا أن فيليب الجميل كان يملك في مملكته الفرنسية قوة حقيقية بخلاف الأباطرة في امبراطورياتهم ذات الروابط الرخوة جداً .

حزب الكنيسة وبونيفاس الثامن : Unam Sanctam

كان حزب الكنيسة هذا (وفي المقام الأول جيل دو روم(Gilles de Rome) في كتابه « في السلطة الاكليروسية » (De Potestate ecclesiastica) (1301) ، وجاك دو فيترب (Jacques de Viterbe) في كتابه « في النظام المسيحي » (De regimine christiano) (1301 -1302)) يطالب للبابا بالسيادة على السلطتين الزمنية والروحية ، وذلك بمقتضى نوع من الحق الإلهي البابوي .

فجيل دو روم،ناسك القديس أوغسطين،وتلميذ القديس توما في باريس،وأسقف مدينة بورج (bourges) ، منذ عام 1295 ، كان يعتزم إعطاء قاعدة فلسفية للاطروحة التيوقراطية ، يتم على أساسها تجاوز كل الخلافات . وقد تصور نظام الكون كتسلسل وحيد تتفرع فيه سلطة من هم أدنى عن من هم أعلى ، وتخضع لهم كلياً . وبما أن السلطة الزمنية أدنى من السلطة الروحية ؛ فإن « السيف » الزمني هو تحت « السيف » الروحي . فإذا لم يكن الملوك والأمراء خاضعين للكنيسة إلاّ في القضايا الروحية « فإن السيف لن يكون تحت السيف » ، وسيكون النظام مُنتَهَكاً . إن كل الممالك يجب إذن أن تكون تحت سلطة نائب المسيح ، رئيس الكنيسة ؛ وكل السلطات في هذه الدنيا يجب أن تكون موحدة تحت لواء الخضوع للكنيسة . إن أي علاقة بين أعلى وأدنى(dominium) ، سواء تعلق الأمر بسلطة شخص على آخر (وهذه هي السلطة السياسية) أم بسلطة شخص على شيء (وهذا هو حق الملكية) لا يتكون شرعية إذا لم تحصل على تقديس الكنيسة . وينجم عن هذا أن الملوك يحتفظون بممالكهم ، والمؤمنين بممتلكاتهم بفضل أمهم الكنيسة التي أحيتهم روحياً ، أكثر مما يحتفظون بها بمقتضى النقل الوراثي من آبائهم الأرضيين .

هكذا يلائم جيل دو روم بين السمو الروحي لرئيس الكنيسة وبين الحق السامي للملكية الكلية من خلال الاستعانة بشكل بديهي ، ببعض أصناف الحق الاقطاعي .

لكنه ينكر ، من جهة أخرى ، أنه يريد تعكير صفو عمل السلطة المدنية . فهذه السلطة ، برأيه ، لها ما يبرر وجودها ، ولكن باعتبارها ثانوية ومساعدة . فالكنيسة لا تدير مباشرة السلطة الزمنية . إن هذا الأمر لا يتعلق بها « بالدرجة الأولى » ؛ ومن الأفضل لها أن لا تُغرق نفسها في هموم هذه السلطة ، نظراً لأن عليها أن تتحمل ، قبل كل شيء ، وبطريقة عادية وطبيعية ، أعباء السلطة الروحية . ومع ذلك فإن كل أنواع الحالات تبرر التدخل الكنسي في شؤون السلطة الزمنية ، وذلك باسم السلطة الروحية التي تجد نفسها معنية بها . والكنيسة وحدها هي التي عليها هنا أن تضع عملياً الحدود لتدخلها . إن البابا « الذي يعتبر في هذه الدنيا جندي الله هو ، مثل الله ، لا يخضع إلاّ لذاته ، ولا يعرف كقاعدة إلاّ رغبته ، وكمراقبة إلاّ ضمير مسؤولياته السامية »(1) .

---

(1) جـ . ريفيير(J. RIVIERE) = « معضلة الكنيسة والدولة في زمن فيليب الجميل »(Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel) ـ لوفان وباريس ـ1926 .

ويمكن القول بأنه كان من المستحيل الذهاب أبعد من جيل دوروم في تمجيد السلطة البابوية التي نودي بها كأساس وحيد لكل علاقة شرعية ، وكَحَكَمٍ للحقوق الخاصة والعامة ، في كل الأمكنة .

أما جاك دو فيترب ، الذي كان أيضاً ناسكاً للقديس أوغسطين ، ومعلماً لعلم اللاهوت ، فقد درس الكنيسة باعتبارها مملكة (regnum) ، مملكة المسيح ، قبل أن يُحدد مدى اتساع سلطة رئيسها : البابا .

فبالنسبة لمؤلف « في النظام المسيحي » (*) تعتبر الكنيسة المملكة الحقيقية الوحيدة ، وذلك بتوسيع وتعميم المعنى (الضيق) لهذه الكلمة :

« إن الكنيسة مملكة بالضبط ، لأنها تضم عدداً كبيراً من الشعوب والأمم المختلفة ، المنتشرة في كل أنحاء الأرض ، ولأنها تحتوي على كل الخيرات الضرورية للحياة الروحية ولخلاص البشر ، ولأنها تضم ، على غرار المملكة ، مجموعات تتدرج فوق بعضها البعض ، مثل المقاطعات والابرشيات والخورانيات والهيئات الدينية »(1) .

إن الكنيسة هي المجتمع الوحيد الذي يستحق حقيقة اسم « الشيء العام »(res publica) أو « شيء الشعب »(res populi) ، لأن فيها وحدها تكمن العدالة الحقيقية ، والمصالح الحقيقية ، والجماعة الحقيقية . إلاّ أن هذا لا يعني القول بأن السلطة المدنية لا تستجيب لضرورة طبيعية ، ولا تأتي ، بهذه الصفة ، من الله . لكن كل سلطة بشرية هي غير كاملة . وكل نظام طبيعي بحاجة للنعمة الإلهية من أجل أن يرتفع للكمال . فهو إذن بحاجة للكنيسة . . . الجماعة الوحيدة للنعمة الإلهية ، والمجتمع الكامل(Societas perfecta) الوحيد الذي تتجه اليه كل جماعة أو مجتمع طبيعي من أجل بلوغ قدرها الأعلى : هكذا تأتي السلطة الروحية لنجدة السلطة الزمنية (إننا نتعرف هنا على طريقة تفكير أرسطوطاليسية ـ توماسية) .

إن البابا ، رئيس هذه المملكة ، التي لا نظير لها ، يمتلك كامل السلطة الروحية . إنه يمتلك الملكية الروحية التي هي بالضرورة أعلى من الملكية الزمنية التي لا تنبثق إلاّ من الطبيعة . ولهذا فإن له إذن أن يحكم (وهذه هي أعلى وظيفة ملكية !) على الأمراء الزمنيين ، وأن يؤدبهم » إن لم يكيفوا عملهم مع الغاية العليا التي يسعى اليها المجتمع الروحي » . إن سلطته الروحية تحوي السلطة الزمنية ، كما يحوي الأعلى الأدنى . لكن التنفيذ الفوري والأعمال العادية لا تدخل في دائرة

(*) « البحث الأقدم للكنيسة »(Le plus ancien traité de l'Eglise) = ذلك هو العنوان الذي أعطاه هـ . اكس . أركيليير لطبعته النقدية للمؤلف الصادرة في باريس ـ 1926 .

(1) ترجمة أركيليير ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 33

اختصاصه . فهو يتمسك بالبقاء في قمة السلطة ، يدعمه في ذلك مبدأ يقتصر تطبيقه على بعض الحالات الخاصة ـ لكنه يجعل منه الحائز الوحيد لسلطة ملكية تامة وكاملة ومليئة»(1) .

على ضوء هذين المؤلفين الكبيرين اللذين عبّرا عن أفكار حزب الكنيسة ، ولا سيما مؤلف « في السلطة الاكليروسية » ، لجيل دو روم ، الذي تأثر به جاك دوفينرب ، بشكل جلي ، من المناسب ، الى حد ما ، أن نقرأ البراءة البابوية الشهيرة المعروفة بـ Unam Sanctam الصادرة في تشرين الثاني 1302 .

لقد تلت هذه البراءة براءة (Clericis Laicos) ، الصادرة في شباط 1296 ، وبراءة (Ausculta fili) الصادرة في كانون الأول 1301 . وفيها يقول بونيفاس الثامن ، بشكل ما ، كلمته الأخيرة حول سلطات رئيس واحد لكنيسة واحدة . إلاّ أن هذا لا يعني أن البراءة تضيف حقيقةً شيئاً جديداً على تأكيدات إينوسان الرابع وفقهاء الكنيسة . لكن أي وثيقة رسمية صادرة عن البابا لم تعرض مطلقاً قبل ذلك مثل هذا التركيب ، وهذا التركيز للحجج والحيثيات لصالح السلطة التامة . فلقد ورد فيها كل شيء : نظرية السيفين التي نُقِلَتْ حرفياً عن القديس برنارد ، ونظرية تفوق السلطة الروحية (« من المهم أن يكون السيف . . . تحت السيف » . إن السلطة البابوية لها طابع إلهي أكثر مما هو إنساني (فرغم أنها أُعطيت لإنسان ، وموُرست من قبل إنسان ، إلاّ أن فماً إلـهياً هو الذي أسندها لبطرس » .

ومع ذلك ، فإن هذه المجموعة المدهشة من الحيثيات تبقى خارج دائرة « البند الأخير » (clausule finale) ، أو « الحكم » الذي يتضمن هو وحده ، تعريفاً عقائدياً بمعنى الكلمة . ففي هذا التعريف نقرأ أن مقاومة سلطة مُنَظَّمَة من قبل الله ، هي كمقاومة النظام الإلـهي نفسه . وإن الخضوع لبابا روما هو، بالنسبة لكل مخلوق بشري ، الشرط الضروري للخلاص . ماذا يوجد في هذا ـ كما يشير لذلك أحد خبراء علم اللاهوت ـ غير تأكيد واجب خضوع « عام وغير محدد مطلقاً » ؟.ومن ذا الذي سيتجاوز نطاق السلطة الروحية ؟.وحتى على افتراض أن من المبرر أن نستشف من بين السطور ، مطالبة بابوية ما بالتدخل في الشؤون الزمنية ، فإن التعبير عن هذا الأمر يتم « برزانة مدهشة تجعلها منسجمة مع أقل التفسيرات خطراً »(2) .

إلاّ أن هذا لم يمنع من أن تفسيرات مغايرة كلياً هي التي تغلبت ، مستندة في ذلك ، بحق ، على مجموعة ، الحيثيات أكثر مما استندت على عموميات لا قيمة لها نسبياً . ذلك أن هذه المجموعات كانت تعبر عن القناعات الشخصية المعروفة جداً لبونيفاس الثامن : وهي قناعات دعمها الارث الفكري لعدة قرون من التأملات « التيوقراطية » ، وأوضحتها بشكل خاص ، وبررتها ورسختها بدون شك ، في العصر نفسه ، الكتابات البارعة المعزوة لأفضل الرؤوس المفكرة في حزب

---

(1) جـ . ريفير ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 250

(2) جـ . ريفير ـ ص : 86

الكنيسة . لا ، إن هذه المجموعة ، على حد تعبير ج. ريفيير ، « لم تكن تخدع » .

وحزب الدولة لم ينخدع بها قط . فقد تبنى ، من جانبه ، تفسيرات واسعة للنصوص البابوية ذهبت لحد سوء النية .

حزب الدولة : فيليب الجميل والملكيون

في عام 1297 ، أعلن فيليب الجميل شخصياً لرسولين باباويين ، بأن الحكم الزمني في مملكته هو من اختصاصه وحده فقط، وأنه لا علاقة لأي شخص آخر به ، وانه لا يعترف بأي أحد كأعلى منه في هذا المضمار . وفي نيسان 1302 (عندما أثير النزاع من جديد بسبب قضية إعفاء الاكليروس من الضريبة أولاً ، ثم بسبب توقيف برنارد سيسيه (Bernard Saisset) أسقف باميه (Pamiers) وإحالته على المحاكمة ، الأمر الذي أثار أشد المسائل خطورة من حيث المبدأ) حصل فيليب على تأييد ممثلي **الطبقات الثلاث** . المدعوين للمساعدة والمشورة ، للتأكيد الفعال القائل : بأنه استمد مملكته من الله وحده ، تماماً مثل أسلافه وإنه سيحمي استقلالها التام والكامل ، بأي ثمن كان(1) .

من الله وحده . . . . إن هذه الصيغة تستبعد وساطة الشعب أو الجماعة ، ووساطة البابا على حد سواء . إنها تُؤَسِّسُ ، رداً على الحق الإلـهي البابوي المزعوم، حقاً إلـهياً ملكياً يمكن أن نتعرف فيه على روح الحكم المطلق في روما الامبراطورية ، بعد تغطيتها بطلاء مسيحي ـ وهي نفس الروح التي كانت تسيطر على أنصار الامبراطورية الأكثر تطرفاً ، في صراعها ضد الاكليروس . لقد كان للدولة ، كالكنيسة ، مصدر إلـهي مباشر . ورئيسها ، مثل رئيس الكنيسة ، كان عبارة عن مؤسسة إلـهية مباشرة . إن السلطة السياسية كانت ذات حق إلهي ليس بصفة مجردة فقط ، أي من حيث ماهيتها ، وإنما بصفة ملموسة أيضاً ، أي من حيث تجسدها الانساني ، ومن حيث الانسان الذي يتولاها . إن هذا المذهب بعيد جداً بالتأكيد عن موقف القديس توما ، لكنه كان يستطيع أن ينتسب للقديس بولس المُفسَّر بشكل موسع ، وكذلك للقديس غريغوار الكبير .

وفي حين أنَّ فقهاء فيليب ، والمختصين في القانون العام ، المخلصين له ، كانوا يتنافسون في استعمال مقولة : الملك أمبراطور في مملكته ، التي كانت بمثابة سحر قانوني حقيقي : كان الملك ، بهذه الصفة ، يحتفظ لنفسه بالسلطة التشريعية ، ويتمتع « بحرية سيدة » في تقدير ما تتطلبه مصلحة الشيء العام (أي الدولة) .

لقد وضع الدومينيكاني جان دو باري (Jean de Paris) ، من حزب الدولة ، علمه كلاهوتي توماسي ، في خدمة أطروحة ملكية معتدلة ، وذلك في كتابه « في السلطة الملكية والبابوية » (De potestate regia et papali) (1302) . فانطلق من أراء البابا جيلاس الأول حول التمييز بين السلطتين الروحية والزمنية ، ليقيم الدليل ، في وجه اطروحات جيل دو روم وجاك دو فيترب ، على مشروعية استقلال السلطة الزمنية . لكن دو باري قام بتكييف هذه الأراء مع الوضع الجديد في أوروبا التي كانت تسير نحو تكوين الممالك المستقلة . كما أنه دعم هذه الأراء بحجج

(1) جـ. ريفيير : ص : 99

أرسطوطاليسية ، بصفة نموذجية . فالدولة كانت طبيعية ، وكانت الأولى والأساسية وكانت سابقة على المسيحية . وهي تسعى لتحقيق هدف أخلاقي بقدر ما هو مادي . أما السلطة الروحية فلم تكن على حق في التقليل من قيمة السلطة الزمنية نظراً لأنها مكلفة فقط بخير الأجساد . ومن جهة أخرى - وهذه تشكل ضربة موجهة للاطروحة الامبراطورية - فإن المملكة وليس الامبراطورية هي التي تمثل الشكل الأمثل للدولة ، الدولة التي هي مجتمع كامل يكفي ذاته بذاته (مع مراعاة التدخلات المعقولة للسلطة الروحية) . وأخيراً فإن السلطة السياسية لا تطمح أبداً لأن تكون كلية كالسلطة الروحية : فالتنوع يميز البشر والمصالح البشرية ؛ ووجود ممالك متمايزة ومستقلة يستجيب لهذا التنوع(1) .

إلاّ أن الأطروحة الملكية التي كانت معتدلة لدى جان دو باري أصبحت متطرفة في مطبوعات مثل :(L'Antequam essent clerici) المجهولة المؤلف ، والتي ظهرت كجواب على البراءات البابوية لعام1296 . و« حوار بين رجل دين وفارس »(disputatio inter clericum et militem) الصادر في1296 أو1297 على وجه الاحتمال ، و(Rex pacificus) ، وهو عبارة عن مقالة قصيرة كتبها مجهول في عام1302 . ولا يمكن هنا إلاّ تلخيص فحوى وروح هذه الأوراق من ملف « إحدى أكثر الدعاوى الفكرية ، التي عُرضت أمام الرأي العام ، دوياً » (على حد تعبير جـ . دو لاغارد) .

إن الكنيسة (كما جاء فيها) تضم ليس فقط رجال الدين وإنما المدنيين أيضاً : إن المسيح مات من أجلهم أيضاً ، ولهذا فإن لهم أن يدلوا بأرائهم في الكنيسة ؛ ومن أجل الكنيسة بغية الوصول للادارة الحسنة للمصالح الدينية . أما رجال الدين فإن عليهم واجب المساهمة مثل الآخرين في النفقات العامة : « فالجزء يجب أنْ يآزر الكل ، وإلاَّ عمَّت الفوضى » . إن أمن المملكة هو أمنهم ، وسلام الملك هو سلامهم .

إن باباوات روما (كما جاء فيها أيضاً) ليس لهم حقوق في القضايا الزمنية ، مثلما أن ملك فرنسا ليس له حقوق على الامبراطورية ، ولا الامبراطور له حقوق على مملكة فرنسا . إن بعض ادعاءات بونيفاس الثامن - كما يقول الفارس ساخراً - تثير حقيقة الضحك :

> « إن من السهل على البابا ، في هذه الظروف ، أن يعطي نفسه حقوقاً على أي شيء كان . فليس عليه إلاّ أن يكتب بأن كل شيء يعود له فور كتابته لذلك . . . فلكي يكون له حق يكفيه أن يريده . فليس عليه إذن عندما يشتهي قصري أو امرأتي أو حقلي أو نقودي ، إلاّ أنْ يصدر مرسوماً يقول فيه : « أريد أن يعود هذا الأمر لي . . . . » إن المسيح لم يعط لبطرس مفاتيح مملكة الأرض ، وإنما مفاتيح مملكة السماء . . . إن نائب المسيح استلم مملكة روحية وليس مملكة أو سلطة زمنية . . . .

(1) حول جان دو باري ، أنظر : جـ . لوكليرك(J. LECLERCQ) « جان دو باري والعلم الكنسي في القرن الثالث عشر »
(J. de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle) باريس - منشورات Vrin -1942

لقد وُضِعَ البابا فوق الآخرين فيا يتعلق بالأشياء التي تخص الله »(1) .

نعم إن الكنيسة تحكم في قضايا الخطيئة ، لكنها تحاول تحت ستار حجة « بسبب الخطيئة » أن توسع ولايتها القضائية بشكل تعسفي . إن السير في هذا الاتجاه سيؤ دي في النهاية الى إغلاق محاكم الملوك وإسكات قوانينهم ومراسيمهم ، بحيث لا يكون هناك بالتالي إلاّ قوانين ومراسيم رجل الدين .

لقد مضى أكثر من مئة عام ـ كما جاء في (Rex pacificus) ـ على حيازة ملوك فرنسا ، بدون نزاع ، للحق باعتبار الله وحده أعلى منهم في الأمور الزمنية ؛ فهم لا يعترفون بأحد غيره أعلى منهم ؛ لا الامبراطور ولا البابا . لقد اكتسبوا في هذا المجال ، بالتقادم ، أعلى سمو يمكن أن يوجد . وبهذا أعاد لهم (كما يستعجل المؤلف المجهول بالاستخلاص) الحق الكامل (jus plenum) الخاص بصاحب السيادة في جباية الحقوق الملكية ، وفي منح الفوائد الكنسية في حال شغور الاسقفيات .

إن ما تدعمه هذه المطبوعات الملكية القتالية ، بشكل عدواني ، هو إذن أطروحة الاستقلال التام والصارم للسلطتين . ولهذا فإنها تعتبر غريبة عن روح التميز الجيلاسي . إن من يعرف القراءة يستشف من خلالها الى أي حد كان الاستقلال الكلي للدولة في الشؤ ون الزمنية قابلاً لأن يصبح سلاحاً « ذا حدين » (2) . فنظراً للتشابك المعقد ، في الواقع ، بين الميدانين ، كان هذا الاستقلال الكلي يتطلب عملياً تدخلاً من طرف الدولة في سير المؤسسات الكنسية : فعلى الدولة أن تحدد بعناية ما كانت تعتبر أن من حقها مراقبته واستخدامه لغاياتها الخاصة ، وهي غايات قومية ، وما كانت تقبل بتركه بكل استقلال للكنيسة الكلية ، باعتباره لا يهم بشكل دقيق إلاّ الغايات فوق الطبيعية فقط . إن هذه الأطروحة المتطرفة كانت تحوي مثل مؤلف جان دو باري ، أوحتى أكثر منه ، بذرة الغاليكانية الملكية(Le gallicanisme royal) (*) التي ستظهر في المستقبل . إنها ستقلب الوضع الذي خلقته الثيوقراطية البابوية رأساً على عقب . لأن الاستقلال المتقابل الذي دعت له سينتهي ، من وجهة نظر الكنيسة ، بخضوعها للدولة في مواضيع الأموال الكنسية والضرائب ، وهكذا دواليك .

وفي الحقيقة فإن عام1302 لم يشهد قيام نظام جديد للعلاقات بين السلطتين ، وإنما كان مجرد مدخل أو بداية مشروع له . لقد أعطيت إشارة الانطلاق ، وقلبت الصفحة بعد هذه الضجة الكبيرة للنزاع بين بونيفاس وفيليب .

---

(1) جـ. ريفيير : ص : 252 وما بعدها .

(2) المرجع السابق = ص : 270

(*) الغاليكانية : « مذهب ظهر في فرنسا ، وكان يدعو للدفاع عن حصانات وحريات الكنيسة الفرنسية إزاء الكرسي البابوي ، ويعلن تشبثه بإخلاص ، في نفس الوقت ، بمبادىء العقيدة الكاثوليكية » (المترجم) .

2 ـ دانتي : « في الملكية » (1311?)

توفي بونيفاس الثامن في 11 تشرين الأول 1303 ، بعد أيام قليلة من أحداث العنف المعنوية والجسدية التي تعرض لها أثناء ما يُعرف « بمؤامرة » أغناني (Agnani) التي دبرها كل من غيوم دو نوغاريه (Guillaume de Nogaret) ، أحد فقهاء فيليب الجميل ، وسكيارا كولونا (Sciarra colonna) أحد أفراد الأسرة القوية في روما والمعادية للبابا . (وكان فيليب قد دعا لتوه لاجتماع المجتمع الديني العام (Le Concile général) واتهم فيه بونيفاس بالهرطقة والمتاجرة بالرتب الكهنوتية . كما كان قد حصل على التأييد ، المطلوب بقوة ، من رجال الدين الفرنسيين والاعيان . وعلى إثر ذلك قدِمَ نوغاريه ، مُحرِّك هذا الاجراء ، إلى أغناني من أجل الاستجابة للنداء الملكي بالقاء القبض على شخص البابا . وفي هذا ، كتب دانتي في الانشودة العشرين من أعراف الكوميديا الإلهية : « في أغناني رأيت زهرة الزنبق (*) تدخل . وشاهدت المسيح سجيناً في شخص نائبه ») .

بعد بونيفاس الثامن ، لم يكن للبابا بنوا الحادي عشر (Benoit XI) أهمية قط . وفي عام 1305 انتخب أسقف بوردو الفرنسي لمنصب البابا تحت اسم كليمان الخامس (Clément V) . ومعه إنتقل مقر البابوية في 1309 ، ولمدة نحو سبعين سنة ، الى مدينة أفينيون (Avignon) (**) حيث توالى ستة باباوات فرنسيون من بعده . في حين بدأت في إيطاليا المغامرة الكبرى لهنري السابع ، كونت اللوكسمبرغ ، الذي انتخب ملكاً من طرف الأمراء الألمان . وكان يعتزم تتويج نفسه امبراطوراً في روما .

لقد توهم هنري ، الذي تأثر بفكرة الامبراطورية الكلية والرومانية ، بأن من الممكن له أن يبعث الحياة في « الجثة » ، من خلال لعب دور الحَكَمْ والمصلح بين مختلف الزمر التي كانت تمزق إيطاليا . وقد تُوِّجَ في لاتران (Latran) في حزيران 1312 من قبل سفراء البابا كليمان الخامس « البعيد » . ثم كان عليه أن يواجه ، بالرغم من شيء من الصحوة للنزعة الامبراطورية ، العديد من القوى المعادية ، وأن يُنصِّبَ نفسه ، مهما كان الحال ، زعيماً للحزب الامبراطوري .

وبالرغم من وفاته في آب 1313 ، فقد أيقظ آمالاً واسعة في قلب دانتي ، الفلورنسي الكبير ، الذي نُفِيَ ، في عام 1302 ، من مسقط رأسه ، على إثر صراعات الزمر ومؤامرات بونيفاس .

لقد تصور دانتي بأن هنري السابع ، الامبراطور الذي وصفه « بهنري الإلهي ، أغسطس وقيصر الرؤوف جداً » ، سيضع حداً للاغتصاب الفاضح للسلطة الزمنية من قِبَلِ رؤساء الكنيسة

(*) شعار الملكية الفرنسية (المترجم)

(**) من المعروف أن افينيون وكونتيه فينسان لم تصبحا « فرنسيتين قانونياً » « إلاّ في عهد الثورة ، عام 1791 » (أنظر : ملاحظات ا . ج . ليونار (E.G. Leonard) في موسوعة Pléiade التاريخ العالمي ـ 2 ـ ص : 1047 ـ أنظر في الموسوعة العالمية مقالة هـ لوغران (H. Legrand) حول بابلوات أفينيون ، مع بيليوغرافيا منها : جـ . موللا (G. Mollat) : « بابلوية افينيون » (1305 -1378) ـ باريس ـ 1965 « مؤلف اساسي » .

ـ أنظر ايضاً = دانتي ود في الملكية » ـ ترجمة وتعليق أ . بيزار (A. PEZARD) في « الأعمال الكاملة » لدانتي منشورات (Pléiade) ـ 1965 .

الذين خانوا وظيفتهم الحقيقية باعتبارهم آباء روحيين للبشر . وبخلاف القديس توما الذي ارتضى (برأي جيلسون) « بشكل عجيب العيش في عالم بلا امبراطور » ، لم يكن باستطاعة دانتي القبول بوجود عالم بلا أمبراطور أو كنيسة بلا بابا ، وذلك لأنه أراد ، بالضبط ، أن يجد البابا أمامه شخصاً ليتحدث إليه ، عندما يتدخل في شؤ ون فلورنسا »(1) . إن السلطة الامبراطورية هي ، وحدها ، التي ستستطيع أن تعيد للسلطة الزمنية كرامتها ، وتوقف انحطاطها ، وتؤمن للمجتمعات الزمنية الخاصة حامياً ، و« حَكَماً زمنياً سامياً » . تلك هي الفكرة الملهمة للكوميديا الإلٓهية . المؤلف الصعب في الفلسفة السياسية ، الذي تتخلله الاشعار والصور والرموز والاستعارات المجازية ، والذي التزم فيه المؤلف باثبات ضرورة الملكية الكلية من خلال جهاز كامل من القياسات الجدلية المدرسية (السكولاستيكية) والارسطوطاليسية الجافة أحياناً بشكل عريب .

إن حبر الجنس البشري ، كما جاء في الكوميديا الإلٓهية . يتطلب أن يتشبه بالله أكثر ما يمكن . إلاّ أنه يتشبه بالله أكثر ما يمكن عندما يكون واحداً إلى أقصى حد . (لأن مبدأ الوحدة يكمن في الله وحده) . وهو يكون واحداً إلى أقصى حد ، عندما يكون كل البشر متحدين في واحد . الأمر الذي يتطلب خضوع كل البشرية الى أمير واحد ، أمبراطور ، ملك كلي ، يتولى ، بهدف تحقيق السلام والعدل ، السلطة الزمنية ، أي كافة الأشياء التي تُقاس بواسطة الزمن . إنَّ وحدة الإرادات ، التي تعتبر إرادته سيدة ، ومنظِّمة لها ، ستضمن السلام الكلي ، التي تشكل العدالة شرطاً له . وهذا السلام فقط هو الذي يمكن أن يسمح للبشرية ببلوغ غايتها الخاصة التي تتجلى في « نقل القوة الكلية للعقل الممكن الى حيز الفعل ، دائماً »(*) فكيف يمكن والحالة هذه رفض ضرورة وجود هذا الملك الكلي الذي سيكون النِّدُّ للبابا الكلي .

وكيف يمكن ، من جهة أخرى ، رفض حق الشعب الروماني في أن يَمْلِكَ لنفسه شرعياً وظيفة الملك أو بعبارة أخرى ، رفض تسلطه على كل البشر ، وذلك من أجل خيرهم الأكبر ؟.« إن العالَم لم يكن بأسره أبداً مرتاحاً إلاّ في عهد الملك الإلٓهي أوغسطس ، وذلك عندما وجدت الملكية الكاملة » . لقد سعى دانتي الايطالي جاهداً ، وبالاستناد لعدد كبير من الحجج السائدة في عصره لإثبات هذه الشرعية ، ولإظهار أن الغزو الروماني كان تحقيقاً لإرادة العناية الإلهية . وهذا ليس دون أن يندد بملوك وأمراء الأمم الأخرى ، الذين ، « كما يراهم أيضاً » ، تمردوا ضد تفوق الشعب الروماني ، واعتدوا على حقوقه ، ولم يتفقوا فيما بينهم إلاّ على التصدي للأمير الروماني ، الوريث الشرعي لغزو شرعي ، و« سيدهم ، مسيح الرب على أنفسهم »(2) .

إن الملك الكلي أو الأمير الروماني سيقود الجنس البشري الى السعادة الزمنية ، وذلك حسب التعاليم الفلسفية (والمقصود هنا تعاليم أرسطو) . أما البابا الكلي أو الحبر الأعظم أو بابا روما

---

(1) حول هذه الأحداث إقرأ : موسوعة بلياد ـ التاريخ العالمي ـ2 ـ ايطاليا الوسيطية ـ ص : 535 وما بعدها .

(*) «Actuare semper totam potentiam intellectus possibilis»

(2) « في الملكية » ـ ص : 659، 661

فسيقوده للحياة الأبدية ، وذلك حسب الحقائق المُنْزَلَة والتعاليم الروحية التي تتفوق على العقل الإنساني . إنهما المرشدان اللذان يمسكان بزمام السلطة الموجهة المزدوجة التي يحتاج لها البشر وفقاً لغايتهم المزدوجة . بهذا نرى أن الملك أو الأمير الروماني هو نوع من البابا الزمني أو الأب الزمني للبشرية التي يعتبر بابا روما الأب الروحي لها . كما أن البشرية هي عبارة عن مجتمع زمني كلي تندمج فيه المجتمعات الزمنية الخاصة : كالأمم والممالك والمدن ، وذلك لكي يحد من « الطمع » الموجود فيها . (إن أ. جيلسون سيصف هذا المجتمع الزمني بأنه « نسخة علمانية مطابقة حرفياً للعالم المسيحي الكلي »)(1) .

ولكي يتمكن من القيام برسالته النوعية ، فإن هذا الملك الكلي ، أو الأمير الروماني أو الأب الزمني (أو باختصار الامبراطور) يحتاج لأن تكون سلطته خاضعة مباشرة لله وليس لأي نائب له . وهكذا يقوم دانتي أيضاً ، بعد دحضه المنهجي لمن يؤكد بأن سلطة الامبراطورية تخضع لسلطة الكنيسة ، كما « يخضع العامل اليدوي لمعلم الحرفة » ، بعرض برهان وضعي ضد هذه الاطروحة ، يستند فيه على الغاية الأخيرة المزدوجة . (كما يفهمها) للكائنات البشرية ، والتي تتجلى في السعادة البالغة في هذه الحياة ، وفي الحياة الأبدية . ثم يُلَخِّصُ في هذه العبارات ، التي نلمس فيها مثالية الشاعر الفلورنسي الكبير ، ذات الطراز الرفيع ، الحقيقة القاسية لمشاكل الامبراطورية :

« إذا كان الأمر كذلك ، فإن الله وحده هو الذي ينتخب الامبراطور ، ويُثَبِّتُه ، لأنه ليس هناك من قوة أخرى أعلى منه . ولهذا فإنه يمكن التأكيد ، علاوة على ذلك ، بأنه لا أولئك الذين يعتبرون أنفسهم ، في الوقت الحاضر ، ناخبين ، ولا حتى أولئك الذين يمكنهم إطلاقاً أن يحملوا هذا اللقب لأي سبب كان ، يجب أن يُسَمَّوْن كذلك . وإنما يجب اعتبارهم بالأحرى كمبشرين للعناية الإلٓهية . . . هكذا يبدو إذن بوضوح أن سلطة الملك الزمني تنزل فيه ، بدون أي وساطة ، من ينبوع السلطة الكلية . . . »(2) .

ليس هناك ما هو أوضح من هذا . وسيعود دانتي في السطور الأخيرة من مؤلفه لتأكيد ذلك . فيذكر بأن قيصر قد اقْتُرِح لحكم الكرة الأرضية من طرف الله وحده . الله الذي يتحكم ، على حد سواء ، بكل شؤون السلطتين الزمنية والروحية ، والذي من المستبعد أن يحل محله نائبٌ « مساوٍ له في كل الأمور » . لهذا فإن هناك في نظام السلطة والطاعة نوع من الاستقلال المتقابل بين البابا والامبراطور : هذان النصفان للإله ، أو ، حسب تعبير الأنشودة السادسة عشرة من « الأعراف » ، هاتان الشمسان اللتان جُعِلَتا لإنارة طريقين : طريق الله ، وطريق العالم .

(إن مثل هذا الفصل الشكلي بين السلطتين ، وهذا الرفض لكل خضوع تسلسلي بينهما ، الغريبان عن القديس توما ، ساهما ، مثل فكرة « الغاية الأخيرة المزدوجة » ، في وصم دانتي « بابن

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 737

(2) المرجع السابق ـ ص : 738

الرشدية » ، ولكن بدون مبرر كافٍ ، إذا ما أخذت أفكاره ككل »[1] .

ولكن إذا كان كل خضوع قد استُبعِدَ بين الميدانين ، فإنَّ نوعاً من التنسيق قد احتُفِظَ به بينهما صراحة . فدانتي لا ينسى بأن السعادة في الحياة الدنيا منظّمة الى حد ما (كما يقول) على أساس السعادة الأبدية . وبأن قيصر ، أو الأمير الروماني ، أو الامبراطور ، يخضع لهذا للبابا ـ على الأقل في شيء ما ينبغي تحديده .

ويردد دانتي ، على طريقته ، الحجة الخاصة بمصدري النور الكبيرين ، فيوضح بأن القمر خُلِقَ مباشرة من قبل الله ، وأن له أشعته الخاصة وحركته الخاصة ، وأن الشمس تعطيه ببساطة ما يحتاجه لينير بشكل أفضل ، وبمزيد من القوة . وكذلك فإن المملكة الزمنية التي لا تتلقى سلطتها من السلطة الروحية تدين لها ، بالتأكيد ، بالقدرة على الفعل بشكل أفضل ، بفضل نور النعمة الإلهية (الذي يسكبه فيها ، الله في السماء ، وبركة البابا في الأرض) .

وهذا يعني أنه في نظام النعمة الإلهية والبركة البابوية ـ الذي يختلف كلياً عن نظام السلطة ـ يمكن للسلطة الزمنية ، أي لقيصر أو الأمير الروماني أو الامبراطور ، أن تنتظر نتائج خيِّرة من تدخل بابا روما ، الأب الروحي . وهذا ما برر لدانتي أن يُدرج في السطور الأخيرة ، الغنية بالأفكار ، من مؤلفه « في الملكية » النصيحة العلنية التي اعتقد البعض ، أحياناً ، بشكل خاطىء ، أنها تناقض وتنكر كل الأفكار الأخرى ، والتي يقول فيها : « فَلْيُظْهِر قيصر إذن تجاه بطرس الاحترام الذي يجب على الابن البكر أن يظهره تجاه أبيه . وذلك بغية أن ينير الكرة الأرضية بأكثر الأشعة فضيلة ، بعد أن يكون قد أُنير بنور النعمة الأبوية »[2] .

3 ـ مارسيل دو بادوا : « المدافع عن السلام »(1324)[3]

لم يعد دانتي موجوداً ، عندما دخل البابا حنا الثاني والعشرين(Jean XXII) في صراع مع لويس دو بافير ، المرشح لتولي عرش الامبراطورية ضد فريدريك النمساوي . فقد قام لويس ، الذي انتصر على فريدريك في ماهلدروف(Muhldorf) ، في عام1322 ، ولكن بعد حرمانه ، بالرد بعنف فيما يُسَمّى « بنداء ساخسنهاوسن »(L'Appel de Sachsenhausen) ، فدعا على غرار فيليب الجميل ، لانعقاد المجمع الديني العام للحكم على البابا بذنب الهرطقة (في أيار1324) . وفي الشهر التالي ظهر لشخص من مدينة بادوا يسمى مارسيل ، كان يقيم في باريس ، ويعمل طبيباً

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 717

(2) المرجع السابق ـ ص : 739

(3) حول مارسيل دو بادوا

ـ أنظر « المدافع عن السلام » ـ ترجمة ومقدمة وتعليق : جـ. كوييه(J. QUILLET) باريس ـ منشورات-1968 Vrin

و. جـ. كوييه : « الفلسفة السياسية لمارسيل دو بادوا » .

(La philosophie politique de Marsile de Padoué)

باريس ـ1970- Vrin

وأستاذاً في كلية الفنون ، كتاب ضخم أُهدي لقضية « لويس الشهير جداً ، أمبراطور الرومان » ، وكان عنوانه « المدافع عن السلام » (Defensor Pacis) . وعلى إثر ذلك إضطر المؤَلِّف للهرب ، واللجوء الى بلاط لويس بصحبة جان دو جاندان (Jean de Jandun) وهو « ابن رشدي » باريسي معروف . (وقد صدر قرار بحرمانهما معاً في عام 1326) . وفي عام 1328 ، قام بابا ـ مضاد للبابا حنا الثاني والعشرين بتتويج لويس أمبراطوراً في روما . وفي نفس السنة عُيِّنَ مارسيل نائباً أمبراطورياً ، وقبل موته في 1343 (وكانت ولادته نحو عام 1275) نَشَرَ أيضاً كتابين آخرين هما : (De translatione imperii) و (Defensor minor) ، أكد فيهما الأفكار الواردة في مؤلفه الوحيد الهام(1) .

كان دانتي (وهذا ما ينبغي أن لا ننخدع به قط) يحب البابوية الأمينة على وظيفتها وغير المغتصبة ، تماماً كما كان يحب الأمبراطورية صانعة السلام الكلي والعدل . . . وكان يريدهما مستقلتين الواحدة عن الأخرى ، ولكن ضمن الاتفاق والتعاون والتنسيق . أما مارسيل فكان ، بالعكس ، يشعر تجاه البابوية كمؤسسة ، وتجاه كل التنظيم والتسلسل الاكليروسي ، بكراهية عميقة ، من المتعذر إخمادها . وقد أعطى لنفسه مهمة فضح تدخل السلطة الاكليروسية في شؤون الجماعة المدنية (أي الدولة ، باختصار) . وكان يسعى لأن تستوعب السلطة المدنية ، لأقصى حد ، السلطة الاكليروسية ، بحيث تحل ، عبر قلبٍ مذهل للوضع ، آحادية السلطة المدنية محل الأحادية « التيوقراطية » .

إن عنوان كتابه يدل على ذلك : فقد كان يعتزم بدوره ، تمشياً مع حركة العصر ، الدفاع عن السلام . وكان السلام ، بنظره ، يمثل الخير الأكبر ، والصحة للمدينة أو المملكة . إلاّ أن هناك (حسب ظنه) سبباً للخلاف غير عادي ، وفريد ؛ سبب لم يستطع أرسطو ، طبيب المدن المريضة ، أن يعرفه ؛ سبب من شأنه أن يُحدث خراباً في كل مكان . وقد عانت إيطاليا ، منذ أمد طويل ، من فعله المشؤوم . هذا « الطاعون الحقيقي ، الضار ، والعدو ، بصفة مطلقة ، لكل سلام ولكل سعادة لدى الانسان » كان مارسيل يطمح لاستئصاله من أولئك الذين يسميهم إخوته ، المؤمنين بالمسيح . والمقصود ، كما فهمنا ذلك ، هو تجاوزات الاكليروس المسيحي ورؤسائه ، « أساقفة روما » الذين تحركهم رغبة شريرة بالحكم . ويطالبون ، بناء عليها ، لأنفسهم ، بدون حق ، بولاية قضائية قهرية على العالم بأسره ، باسم « سلطة كاملة » مزعومة .

وتجري الحرب التي أعلنها مارسيل ، بلا هوادة ، في فترتين ، ظهرت له في كل منها رسالة : في الأولى (Prima dictio) يعرض المؤلِّف نظرية في الجماعة المدنية تنتزع الانتباه ، وتُعرَف بالسياسة المارسيلية . وفي الثانية (dictio secunda) ، وهي أطول بمرتين من الأولى ، يشن ، عبر مناقشات مذهبية طويلة ، هجومه العنيف على النظام القانوني الفاحش للاكليروس ، وعلى الإدعاءات والاغتصابات البابوية ، وهو ما يُعرف بالعلم الكنسي المارسيلي (L'Ecclésiologie

---

(1) حول هذه الأحداث : أنظر ـ جـ. كويه ـ المرجع السابق

marsilienne) (*) . ورغم الفائدة الكبيرة للرسالة الأولى فإنها ليست مع ذلك ، إلا تحضيراً ، ذكياً للغاية ، للرسالة الثانية . ويستخلص مارسيل صراحة في رسالة ثالثة (Dictio tertia) ، موجزة جداً ، بعض النتائج الأساسية .

السياسة المارسيلية : حَصرْية القهر

لهذه السياسة ثلاثة مصادر : أرسطو ، ومفاهيم العصور الوسطى حول سمو الجماعة والقانون ، وتجربة مارسيل من الحياة في الكومونات الايطالية ، ولا سيما في بادوا .

بعد أن عَرَّفَ مارسيل السلام بأنه أحسن حالات المدنية ، أو المملكة (حيث يقوم كل جزء من أجزائها بفضله بإنجاز « الاعمال الخاصة به ، وفق ما يحدده العقل ووضعه القانوني ») ينطلق من التعداد الارسطوطاليسي لأجزاء المدينة : الفلاحون ، الحرفيون ، الجنود، أصحاب الأموال ، الكهان ، وأخيراً الجزء الأكثر ضرورة من كل الأجزاء الأخرى ، وهو « الذي ينظم العدل المشترك والمنفعة المشتركة » ، أي باختصار ، الفئة الحاكمة .

إن ضرورة طبقة الكهان أو الاكليروس تبدو لمارسيل أقل بداهة ، وأكثر قابلية للنقاش . وهو يشير ، من أجل تبرير وجودها ، إلى أن كل الشعوب اتفقت على إقامة هذه الطبقة من أجل تمجيد الله ومدحه ، وفي نفس الوقت ، من أجل الفائدة المرجوة منها في هذا العالم ، وفي العالم الآخر . فالحياة الصالحة التي من أجلها توجد المدينة ، أو الجماعة الكاملة ، تتضمن مظهرين : الأول زمني والاخر أبدي سماوي . وهي تحتاج لأمور تتعلق بالحياة المستقبلية وكذلك بالحياة الحاضرة . إن وجود الاحبار ، والكهان أمر ضروري من أجل تعليم البشر وقيادتهم في الميدان غير الزمني . وبخلاف رجال الدين الأخرين ، فإن جماعة الاكليروس المسيحي هي جماعة حقيقية ، لأنها تعبر عن حقيقة المسيحية (**) . إلاّ أن هذا لا يمنع من إدراجها ، مثلها مثل رجال لدين الوثنيين ، كجزء ضروري ، في المدينة أو المملكة ، أي بعبارة أخرى (وكما يشير لذلك جـ. كوييه) في هذه المجموعة « التي أسندت فيها السلطة الوحيدة الى فئة الأمراء التي تمسك لوحدها بزمام السلطة السياسية الحقيقية ، أي سلطة القهر »(1) .

لوحدها . وهذا أمر أساسي . فوحدانية السلطة ، وحَصرْية القهر التي هي بيد الفئة الحاكمة ـ والتي يرى فيها مارسيل القلب الحقيقي للجسم السياسي ، والذي يجب أن لا يتوقف مطلقاً عن الحركة ـ هما البند الأول فيما يمكن وصفه بالنظرية السياسية المرسيلية .

أما البند الثاني فهو التالي : إن الفئة الحاكمة ، أو باختصار الأمير (حسب التعبير القديم

(*) هذه العناوين مستعارة من دراسة جيين كوييه : أنظر الحواشي .

(**) لقد نوقشت قضية مسيحية مارسيل كثيراً . فقد كتب جحو لاعارد « بأنها إنْ لم تُحسّ بقوة ودينياً ، فقد أُكِدتْ بلا مواربة كواقع غير مُنَاقَش » . ويشير باسران دونتريف من جهته الى أن مارسيل يفكر في دولة مسيحية ، قائمة « على المقدمات المنطقية للوحدة الدينية والارثوذكسية » .

(1) جـ.كوييه ـ المرجع السابق ـ ص : 82

الذي يُستعمل سواء كان الحكام عدة أفراد أم فرد واحد) . لا تمارس هذه السلطة الوحيدة ، ولا تمتلك هذه الحصرية إلاّ بموجب تفويض من المشرِّع البشري(Legislator humanus) الذي لا يُقصد به غير عموم المواطنين(Universitas civium) أو على الأقل الفئة المتفوقة أو الأكثر صلاحية من بينهم . فمن هذا المُشرِّع البشري يتفرع كل شيء . فالقوة الخلاقة السامية للمؤسسات تكمن فيه . وهو الذي يوافق على القانون البشري(Lex humana) ويصادق عليه . لأن عموم المواطنين ، أو الفئة الأكثر صلاحية من بينهم ، هم المؤهلون لكي يعبروا في شكل قانون عما هو عدل ومطابق للخير المشترك ، وهم الذين يُنصِّبون الأمير بصفته مفوضاً من قبلهم . (من هنا مَنشيءُ صيغة « المُشرِّع البشري أو الأمير بسلطته » المستعملة بشكل شائع في « المدافع . . » . فإذا أساءَ الأمير استعمال سلطته فإن المشرع الذي انتدبه يستطيع أن يُقَوِّمَهُ ويعاقبه أو حتى يعزله (1) .

إن البنية الدستورية التي رسمها مارسيل تُفسَّرُ بشكل كافٍ ، بالمصادر الثلاثة المذكورة (مضافاً إليها ما يُذكر بشكل مبهم من القانون الروماني ، ولا سيما قانون التولية) ، دون أن يكون هناك ضرورة للجوء ، مغلوط تاريخياً ، ولكن مغرٍ ، لمفهوم الارادة العامة الذي جاء به روسو ، أو لمفهوم فصل السلطات الذي قال به مونتسكيو ، أو بكل بساطة للايديولوجية الديمقراطية الاجمالية .

وإذا كان التلميح ، الشائع جداً في ريشة مارسيل ، للرجال « المتعلقين والمجرَّبين » (الذين دُعيت جماهير المواطنين لاختيارهم من أجل البت ، باسمها ، في مشاريع القوانين) ، والمفهوم النوعي للفئة الأكثر صلاحية ، يعتبران متفقين مع روح العصور الوسطى ، فإنهما يبدوان غريبين عن الارثوذكسية الديمقراطية الحديثة القائمة على المساواة ومبدأ الأكثرية .

ومع هذا فإن مارسيل يبقى هو الذي ابتدع تعبير « المُشرِّع البشري » ووضع مفهومه . وإذا كانت قوة هذا المفهوم « وهمية » (2) (كما سيسخر ج. دو. لاغارد) فقد كانت له فائدة كبرى . وهذه الفائدة تكمن في أنَّه زَوَّدَ سلطة الأمير ، مندوب هذا المشرِّع ، بأساس مُمَجَّد لا مثيل له . فليس هناك ما من شأنه أن يضمن أكثر وحدة الحياة الاجتماعية التي لا تتحقق ، بنظر مارسيل ، إلاّ بتوفر شرط ضروري بصفة مطلقة ويتجلى في حصرية القهر الذي تهدده التفسيرات المؤدية للثنائية المسيحية .

لكننا نلامس هنا الهمَّ المسيطر على مارسيل ، وموضوع ارادته المتوترة تماماً ، كمقاتل : وهو إعادة تثبيت حقيقة المؤسسة الكنسية .

العلم الكنسي المارسيلي (إنقلاب الوضع)

إن الكنيسة ، بمعناها الحقيقي بالنسبة لمارسيل ، ليست تنظيماً تسلسلياً . فالتعبير ، برأيه ، يقال عن « مجموع المؤمنين الذين يؤمنون بالمسيح ، ويتضرعون باسمه » . لقد كان هذا معناها الأول ، واستعمالها العادي من طرف الرسل وفي الكنيسة البدائية . ولهذا فإن كل المسيحيين المؤمنين ،

(1) دولاغارد - ص : 166

(2) المرجع السابق : ص : 155

سـواء كـانوا كهاناً أم لا ، يجب أن يُسَمُّوا « رجال كنيسـة بمقتضى هذا المعنى الأصح والأحق ، لأن المسيح اكتسبهم جميعاً وافتداهم بدمه »[1] .

كما أن الكنيسـة ، بالنسبة لمارسيل ، ليست مجتمعاً متميزاً عن الجماعة المدنية ، ولا تشـكل لوحدها جسماً مستقلاً . إنها ليست إلاّ « إسماً » لمجموع المؤمنين . إن الجماعة الكاملة يمكن أن تعتبر ، حسب الاختيار ،وإما كمجموع المواطنين وأما كمجموع المؤمنين. ويتبع هذا أن المشَرِّع البشري هو ، في نفس الوقت ، المُشَرِّع البشري « المؤمن »(Legislator humanus fidelis) (وهذا هو البند الثالث في النظرية المارسيلية)[2] .

هكذا يتم الوصول الى هذه النتيجة التي بُحِثَ عنها بشراهة ، والقائلة بأن الكنيسـة لا تستوجب قيام سلطة، وأن الاكليروس ليس سلطة ، لأن هناك سلطة واحدة يمكن تصورها . وهي سلطة المشرِّع البشري التي يمارسها مندوبه ، أي الأمير . فكيف يمكن القبول ، في نفس المجتمع ، بمركزين متميزين للسلطة ، إذا ما أريد له أنْ لا يتفكك ويتهدم ؟

بناء على مثل هذه الأسس ، لم يكن على مارسيل إلاّ أنْ يستبسل في الهجوم على السلطة الكاملة التي كان الباباوات يطالبون بها لأنفسهم ، باعتبارها مصدر الكثير من الشرور ، ويُشَهِّرُ بكل الحجج المستعملة منذ عهد غريغوار السابع وحتى إينوسان الرابع وبونيفاس الثامن . (إن النزاع البونيفاسي لم يستطع إلاّ أن يفتنه ، ويُغَذِّي فكره الذي يُعتبر مديناً بالتأكيد للفقهاء الفرنسيين) لقد قام مارسيل بنقضه واتهامه ، بشراسة وانفعال مصحوبين أحياناً بالشتائم . فأي ايطالي (يتساءل) يمكنه ، وهو ابن هذه الأمُ العذبة ، التي كانت جميلة في الماضي ، والتي أصبحت الآن مُشَوَّهة ومُمَزَّقة ، أن يلزم الصمت ، ويحبس روح الاحتجاج تجاه الله ؟[3] .

إن مشلكة العلاقات بين السلطتين الزمنية والروحية هي التي توجد في مركز الهجوم المارسيلي .

فهو يرى أنه لا يوجد هناك « سلطة » روحية ، إذا تكلمنا بدقة ، وعنينا « بالسلطة » السلطة القمعية المصحوبة باختصاص قضائي له نفس الطبيعة . فالكُهّان ، فقهاء القانون الإلـهي ، وخدام الاسرار ، المكلفون بتعليم البشر كيفية الحصول على الخلاص الأبدي ، ليس لديهم أي سلطة من هذا النوع في هذا العالم : لأن من غير المجدي إكراه شخص ما على طاعة تعاليم القانون الإلـهي (« إن الاكراه ليس له أي فائدة روحية من أجل الخلاص الأبدي لأولئك الذين يقع عليهم ») . إن الكهان ، أطباء النفوس ، يبينون العلاجات ، وينصحون ويحذرون ، ويمكنهم أن يعظوا ويُقنِعوا مرضاهم ، ويخيفونهم عند الحاجة ، ولكنهم لا يستطيعون إجبارهم بواسطة سلطتهم الخاصة على اتباع تعاليمهم . إن الأمير المدني وحده ، وبفضل سلطة المشرِّع البشري

---

(1) « المدافع . . . » ـ ترجمة كوريه ـ II ـ الفصل 2 ـ ص : 184 -185
(2) دولاغارد ـ ص : 222
(3) « المدافع » . . . ـ II ـ الفصل 26 ـ ص : 489

المؤمن ، يستطيع في الميدان الديني ، وفي كل الميادين الأخرى ، أن يجبر ويكره ، بمساعدة القضاء القمعي . وهذا ليس بدون أن يتلقى مسبقاً ، وعند اللزوم ، معلومات مفيدة ذات طابع تقني الى حد ما ، من الكُهّان الذين يلعبون هنا دور الخبراء المؤهلين .

لنأخذ على سبيل المثال حالة الهرطقة :

فالكاهن هو الذي سيقول ما إذا كان الرأي أو العمل المنسوب لمتهم ما هو هرطقي أم لا . لأن على الكاهن أن يعرِّف العقيدة الهرطقية التي ينبغي تمييزها عن العقيدة الكاثوليكية . أما الأمير المدني ، بصفته تلك ، فليس من المفروض أن يكون عالماً في هذا الميدان ـ أو في ميدان التمييز بين مرضى البرص ، وغيرهم . (فهذا من شأن الطبيب !) ، أو في تقدير أنواع المعادن (وهذا من شأن صائغ الذهب أو الفضة) ، أو في أنواع القروض والأمانات والاعمال المدنية (وهذا من شأن الخبير أو الفقيه في الحقوق) . لكن الأمير يحتاج لأن يكون لديه كل المعلومات حول المظهر التقني لهذه الأشياء المختلفة . فإذا توفرت لديه معلومات وافية حول الهرطقة ، وأصبح بمنأى عن الوقوع في خطأ التشخيص ، صار بإمكانه أن يحكم على الهرطقي ويعاقبه ويوقع عليه قصاصاً جسدياً . والأمير وحده هو المؤهل للقيام بذلك بموجب السلطة والتفويض اللذين تلقاهما من المشَرِّع البشري (*)(1) .

وهكذا نرى أن الأمير المدني « خادم الله » تلقى منه بهذا الطريق مهمة حمل سيف القمع : وأن كل ما في الكنيسة من تنظيم وإكراه وتأديب لا يمكن أن يكون إلاّ من اختصاصه . وعليه فإنه يضطلع هنا بمهمة روحية تقوم على أساس أن القانون الإلـهي يحتاج لأن يُمدَّد ويُتمَّم بالقانون البشري في كل ما يتطلب تطبيقاً لعقوبات قمعية »(2) .

أما رجال الدين فقد أصبحت مهمتهم تقتصر على الوظائف الشعائرية والاحتفالية كإقامة القداسات . (كما يضاف لهذه الوظائف : الوعظ وتحذير أصحاب الخطايا ، وأخيراً الدور المشار اليه أعلاه كخبراء ومستشارين في خدمة الأمير المدني ، عندما تكون صحة النفوس معتلة) .

إن تعريف نظام كهذا لا يمكن أن يتم بدون عقاب . فكل صيغة بسيطة يمكن أن تؤدي لتعريف تبسيطي . هل يمكن الحديث عن انفصال صارم بين الكنيسة والدولة ، مطابق ، فضلاً عن ذلك ، للاتجاهات ابن الرشدية القوية لدى المؤلف ؟.لا . لأن الكنيسة والدولة بدل أن يكونا منفصلين عن بعضهما البعض ، يختلطان بشكل وثيق يصل لحد الانصهار والامتزاج . فالمواطنون

(*) نجد لدى مارسيل أيضاً تفكيراً مشابهاً في موضوع الحرمان : فالكاهن ، طبيب النفس ، يجب أن يُستشار . لكن مجموع المؤمنين في الجماعة أو القاضي الذي نعينه ، أو « القاضي الأعلى » (ويقصد الامبراطور) هو الذي يعلن الحكم والذي يدين أو يبرىء » (المرجع السابق ـ II ـ الفصل 6 ـ ص : 235-237)

(1) المرجع السابق ـ II ـ الفصل 10 ـ ص : 270-271 و268-269

(2) دولاغارد ـ ص : 250

هم المؤمنون ، والمؤمنون هم المواطنون (وذلك بافتراض أن الدولة هي دولة مسيحية) . فإذا كان هناك انفصال فإنه يمكن أن يوجد بين الوظائف الشعائرية والاحتفالية والاستشارية والوظائف القهرية ، وليس بين المؤسستين[1] .

وفي الحقيقة ، فإن هذا النظام يؤدي الى خضوع الكنيسة للدولة ، وحتى الى ابتلاعها لها الى أقصى حد . لقد كان وضع السلطة المدنية ليدها على شؤون الحياة الدينية ، بحجة استقلالها ، كبيراً من الناحية العملية [*] . فهي تشرف عليها وتراقبها ، وأكثر من ذلك ، تنظمها ، لكي لا نقول إنها توجهها : باعتبار أن من حقها التدخل في قضايا التعيينات الاكليروسية ، وتحديد التسلسل والوظائف والفوائد الكنسية . فكيف لا يكون تحديد التسلسل داخلاً في دائرة الاختصاص المدني ، وهو عبارة عن تنظيم للمراتب والسلطات الدنيوية ؟.وكيف لا تقع الوظائف الكنسية ذات الدخل بالضرورة تحت الاشراف ، المباشر أو غير المباشر للسلطة المدنية ، في حين أن الكنيسة لا تملك إلاّ حق تمتع واقعي مشروط بقيامها بتحقيق بعض الغايات . أما حق المِلْكية الحقيقي فهو مستبعد بالنسبة لها[**] . وأخيراً ، فإن من البديهي أن لا تطالب الكنيسة لنفسها بامتيازات قضائية من شأنها أن تخلق دائرة من الاستثناءات ، وتؤدي بالتالي لتدمير وحدة الدولة وكلية وحصرية المدنية ضمن إطار الاقليم الخاضع لاختصاصها . إن باباوات روما كانوا يفرطون كثيراً في سعيهم لإخراج كل من كانوا يُسَمُّونهم رجال دين من دائرة الاختصاص القضائي للأمراء . إلاّ أن أشخاص رجال الدين وأموالهم يجب أن لا يفلتوا من هذه الدائرة ؛ لأن من الفضيحة استثناءهم من كل تكليف عام أو ضريبة مدنية .

إن إنقلاب الوضع يبدو واضحاً جداً . فالنظام يضمن للدولة عدم الخشية مستقبلاً من التغيرات الخبيثة والمؤذية للثنائية المسيحية . إن ضرورة موافقة المشرِّع البشري (المؤمن) أو تفويضه ، والاحتكار التام للقهر والجزاء ، يشكلان بالنسبة له درعاً مزدوجاً منيعاً يحميه من التدخلات البابوية في شؤون السلطة الزمنية (كما يحميه من التهديد بالحرمان أو العزل من قبل رؤسائه الشرعيين) . لقد حلّت الأحادية الزمنية ، بلا ريب ، محل الأحادية التيوقراطية ، أو بتعبير أدق محل « السلطة التسلسلية المقدسة الكلية »(hiérocratisme totalitaire) [2] . وهذا الأمر يتضمن احتمال الانتقال من تطرف لآخر ، بحيث لا يتم إشباع الحاجات الروحية للبشر إلاّ بشكل رديء ، بالرغم من توفر أفضل النوايا ـ وأكثرها طموحاً ـ .

---

(1) أ. لويس ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 543 -545

(2) دولاغارد ـ المرجع السابق ذكره ـ المجلد5 ـ ص : 270

(*) من الناحية العملية : لأن « الكنيسة » نظرياً ، وبالمعنى المارسيلي ، لم تكن هي التي ابتلعتها الدولة الى أقصى حد . وإنما رجال الدين هم الدين أصبحوا (بمقتضى الهائل المدني الذي نعرفه) خاضعين لمؤسسة الدولة ، العلمانية والدينية في نفس الوقت .

(**) إننا ندرك هنا صدى الاطروحة الفرنسيسكانية حول الفقر الانجيلي ، (إذ الفصول الحادي عشر ، الثاني عشر ، الثالث عشر والرابع عشر من « الرسالة الثانية » ، تعالج مسألة الفقر هذه) .

الامبراطور والمجمع الديني

يبدو هذا النظام المارسيلي ، كما رُسِمَ موافقاً ، بشكل خاص ، للمجتمعات الزمنية الخاصة في عصره ، أي لتلك الوحدات السياسية المحدودة إقليمياً (مثل فرنسا فيليب الجميل) ، والتي كان دانتي يخشى « أطماعها » ، وبشكل دقيق خصوصيتها(Particularisme) .

ولكن ألَمْ يكن على منطق فكر مارسيل أن يؤدي لدفعه لتصور وجود عدد من الكنائس المتميزة مماثل لعدد الدول المتميزة ، بحيث يكون هناك كنيسة قومية لكل دولة قومية ؟.هذا التساؤ ل يمكن الرد عليه بأن الزمن لم يكن ناضجاً بعد للتخلي عن مفهوم الكنيسة الكلية . وأن مارسيل نفسه (وهذا ما ينبغي أن لا ننساه) كان مرتبطاً بشكل حيم بالقضية الامبراطورية للويس دوبافير . ولهذا يجب أن نأخذ بالحسبان بأنه كانت لديه نزعتان كليتان ينبغي عليه أن يُوَحِّد بينهما . وفي هذا يتجلى البند الرابع والأخير من نظريته ، وهو : المفهوم المزدوج للمجمع الديني العام . والمشرع المؤمن الأسمى الذي هو الامبراطور .

إنَّ المجمع الديني العام (Le Concil général) هو الجهاز المفوض من طرف عموم المسيحيين . فهو يحدد ، بتوجيه من الروح القدس (وهذا ما يضفي عليه طابع العصمة) المعنى الدقيق لما جاء في الكتاب المقدس من آيات مثيرة للالتباس . ويقنع بالعمل كهيئة استشارية للعالم المسيحي ، في ظل البابا الذي هو الأسقف الأعلى . إن الطابع الكلي لهذا المجمع يتطلب أن يُدعى للاجتماع من قبل سلطة ذات طابع كلي ، لا تعرف مَنْ هو أعلى منها . كما يتطلب أن تُسند مهمة تنفيذ قراراته لسلطة لها نفس الطابع . إلاَّ أنه ليس هناك إلاَّ سلطة واحدة من هذا النوع ، هي سلطة الممثل الاسمى لكل المسيحيين ، أي المشرِّع المؤمن الأسمى الذي لا يوجد أي شخص أعلى منه . وهذا المشرِّع هو ، بتعبير ملموس ، الامبراطور . فالامبراطور - أومن يفوضه أو يفوضهم بذلك ، هو الذي يدعو المجمع الديني إذن للاجتماع . وهو الذي يُعطي أيضاً « الأوامر القهرية » بتنفيذ القرارات التي يتخذها ، ويعاقب من يخالفها . وهو أيضاً الذي يحدد طرق انتخاب بابا روما ، هذا البابا الظل ، ويستطيع عزله إذا اقتضت الحاجة ذلك .

إن من شأن هذا البند الأخير من النظرية المارسيلية ، إذا جُرِّدَ عن الأحداث العنيفة التي عاشها البادوي بصفته مستشاراً للويس دو بافير ، أن يَشُدَّ قليلاً انتباه القارىء في العصر الحديث ، وذلك بخلاف البنود السابقة . فقضية الامبراطورية ، إذا أُخذت ككل ، كانت قضية خاسرة . أما المنظور المجمعي فكان الوحيد المؤهل لفتح بعض الآفاق للنفوس المعذبة . ولهذا فإنه ليس من قبيل الصدفة (كما كتبت بعمق جـ. كوييه) « أن تلعب أسطورة الكنيسة البدائية مثل هذا الدور في الفكر الكنسي لمارسيل . . . فرداً على الاستذكار الحنيني للعصر الذهبي للعالم المسيحي ، بدأت تظهر في الأفق ، تباشير مذهب مجمعي(doctrine conciliaire) يستهدف حَلَّ القضايا التي يواجهها العصر الحاضر(1) .

---

(1) « المدافع . . . » - الفصل 21 - ص : 405 وما بعدها .

غيوم دوكلم

فمن أجل حَلِّ هذه القضايا ، سيطرح غيوم دوكام ، صاحب النفس المُعَذَّبة والقوية ، على نفسه أيضاً السؤال المتعلق بالمكان الذي ينبغي تخصيصه للمجمع الديني . لكنه سيجيب عليه بطريقة مختلفة .

4 ـ غيوم دوكام(1290 ؟ -1349 أو1350)

بالرغم من احتمال الوقوع في الضياع ، فإن من الممكن أن نعجب بهذا المزيج العجيب لدى مارسيل بين الحداثة (التي بالغ العديد من المعلقين بالتركيز عليها عن عمد) والتقاليد الوسيطية والعودة للأصول . أما أوكام(Occam) ، الفرنسيسكاني الذي درس في أكسفورد، ودخل في صراع مفتوح مع كنيسة « أفينيون » كما يسميها (*) ، وعاش أيضاً تحت حماية لويس دو بافيير ، فيحث الدارس ، بشكل لا يقاوم ، على إجراء مقارنة بينه وبين دوبادوا ، « زميله بالصدفة » الذي اختلف معه ، والحق يقال ، أكثر من مرة . ومع ذلك فإنه يبدو أن قوة الرعزعة في أفكار « الفقيه الذي لا يُقهر » كان لها تأثير أكبر على البناء الوسيطي من القوة العابرة (إذا نُظِرَ لها ككل) للمقترحات المارسيلية . « لقد مزقت سكة النقد الاوكامي بعمق حقل المفاهيم التقليدية »(1) .

وإذا كان الأمر كذلك فلأنَّ مؤلفاته اللاهوتية والفلسفية سبقت مؤلفاته السياسية والجدلية . إلاَّ أنَّ هذه المؤلفات الأخيرة ، المستوحاة تدريجياً من الأحداث التي عاصرها لم تحمل ، أقل من الأولى ، طابع البنى الذهنية المكتسبة سابقاً : وفي هذا ما يمسُّ الأرواح من خلال تجاوز الواقع اليومي كثيراً !.

إن مذهب الاسمية (**) لدى أوكام وفرديته ونسبيته الكامنة ، ومذهبه اللاهوتي القائم على الحرية المطلقة للارادة الإلٓهية ، ومتطلباته المنطقية كفيلسوف : إن كل هذا لا يمكنه إلاَّ أن ينعكس على اختياراته كسياسي ومجادل متصل مع الأحداث ، وحريص على الوصول الى نتائج بالرغم من « قلقه ، وتردده ومقاومته »(2) .

لقد كانت هذه الاختيارات تتعلق ، كما هو الحال لدى مارسيل ، بالامبراطورية (أو المملكة ، بالمعنى الواسع للكلمة) والاكليروس (أو ، بشكل واسع ، الكنيسة) . ولكن ، « على

(*) كان أوكام ينتمي لمجموعة الروحانيين الذين يدافعون عن الفقر الانجيلي ، ضد البابا حنا الثاني والعشرين الذي كان يكره هذه المجموعة الفرنسيسكانية المنشقة .

(1) جـ دو لاغارد ـ المجلد الخامس ـ ص 86

(**) الاسمية(Le nominalisme) = مذهب فلسفي يقول بأن المفاهيم المجردة ليس لها وجود حقيقي وإنما هي مجرد أسماء لا غير . (المترجم)

(2) ل. بودري(L. BAUDRY) : « غيوم دوكام : المجلد I = الرجل والأعمال(L'homme et les œuvres) ـ باريس ـVrin -1950 ـ ص : 59

ـ حول « الاسمية » بصفة عامة والاسمية لدى دوكام بصفة خاصة ، إقرأ جـ. لارغو(J. LARGEAULT) : « تحقيق حول الاسمية »(Enquête sur le nominalisme) ـ (مقدمة ر. بواريه) ـ باريس لوفان منشورات Nauwelaerts ـ1971 .

عكس مارسيل الذي كانت لديه نزعة وطنية علمانية ، ونزعة تغلغلية سهلة تستبدل اللوفياثان (*) الذي كانت تكرهه (أي الكنيسة) بلوفياثان جديد (هو الامبراطورية) ، كان أوكام يهتم ، بالدرجة الأولى ، بالدفاع عن القيم الروحية ، ويبدي عدم ثقة عميقة تجاه كل تركيز للقوة » ، وكل سلطة مطلقة سواء في الدولة (أكانت امبراطورية أم لا) أم في الكنيسة . وهذا ما قاده ، بدعم من طبيعة روحه المتلمسة للفوارق الدقيقة بين الأشياء ، والزاخرة بالأسئلة والمتنبهة للحالات الفردية الخاصة ، لنظام فريد في تعقيده ، تمكّن بواسطته من الظهور ، وفق أمنيته وبطريقته العاقلة والبارعة ، بمظهر المجَدِّد المخيف »(1) .

أوكام والكنيسة

يرى أوكام الكنيسة (ضد كل مفهوم عضوي وتجمعي (corporative)) كقمة للأفراد المسيحيين . ويحرص بعد العديد من المفكرين الأخرين ، ولا سيما مارسيل ، على توضيح طبيعة السلطة البابوية ومداها ، ليصل في النهاية الى موقف وسط هو التالي :

فقد أقر أوكام ، بخلاف دوبادوا ، بأولية السلطة الملكية للبابا . إلاّ أن هذه الاولية محدودة بهدفها ، الذي يتجلى في فعل كل ما يجب بالضرورة أن تفعله من أجل حفظ الايمان المسيحي والخير المشترك . ولكن بشرط احترام الحقوق والحريات التي منحها الله والطبيعة « لآخرين » . وهؤلاء الآخرون هم الاباطرة والملوك والامراء وكل المؤمنين الآخرين أو رجال الدين . ومن بين هذه الحقوق ، حقهم المتعلق بالميدان الزمني الذي « يتمتع فيه المدنيون بالأفضلية في الاختصاص بالنسبة للبابا » . فهذا الأخير لا يستطيع التدخل في هذا الميدان ، الخارج عن ميدان سلطته الاعتيادية ، إلاّ عَرَضاً أو صدفة ، وذلك في حالة منفعة ظاهرة أو ضرورة قصوى . ففي هذه الحالة يصبح بإمكانه أن يحاكم الامبراطور ، الذي يحق له عادة أن يحاكم البابا في كل ما يتصل بالشؤون الزمنية .

إن في هذا الوضع ، باعتراف أوكام نفسه ، شيء من التناقض . إلاّ أنه ، كما يرى ، لا يتضمن بالحقيقة أي ضرر ، إلاّ « إذا كان كل واحد يقف دائماً (أو بصفة اعتيادية) في موقف الأعلى والأدنى بالنسبة لآخر ، في نفس الموضوع » . في حين أنه ليس هناك « من ضرر أو استحالة في أن يكون الواحد أدنى بصفة اعتيادية وأعلى بصفة عرضية من الأخر » . (إن من الممكن أن يكون المرء قليل الاقتناع بهذا المخطط الإجمالي البارع لتعايش الرأسين الساميين) .

في كل هذا ، ينصب اهتمام المؤلف بوضوح على تقريب السلطة البابوية الى أقصى حد ممكن من السلطات البشرية الأخرى ، بالرغم من تسليمه بأنها مؤسسة إلهية . وهو عندما يخضع مبدأ الأولية لهذا « التآكل المحترم »(2) ، إنما يعتزم رَدّ البابا وتملقيه لشيء من التواضع .

ويبدأ أوكام بعد ذلك هجومه ، وبدون أي احترام ، على القوة التامة التي قام « بعض الذين

(*) اللوفياثان (Léviathan) = حيوان اسطوري ورد ذكره في التوراة ، ويُرمز به للشر (المترجم) .

(1) أ. لويس ـ المرجع السابق ذكره ـ I ـ ص . 80 و II ـ ص : 546 وما بعدها .

(2) جد دولاغارد ـ V ـ ص : 180 -183 ـ 190 ـ 234.

احتلوا الكرسي البابوي باغتصابها بشكل تعسفي ، والتي سعى العديد من الناس جاهدين لاسنادها للبابا . إمّا تملقاً وإمّا خطأً . إن البابا إذا امتلك مثل هذه القوة فإن كل البشر سيصبحون ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، عبيده. وسيؤدي هذا الى تحويل طابع الحرية التمة ، المعترف به في الكتاب المقدس للقانون الانجيلي ، لهرطقة خالصة(1) !

وإذا كان أوكام يرى أن من غير الممكن دعم فكرة العصمة البابوية في موضوع الايمان ، فإنه لا يوافق بالأحرى على تأسيس هذا الايمان على عصمة المجمع الديني العام . وفي هذا يختلف أوكام مع مارسيل ! . . فهو يعتقد أن اي جهاز من أجهزة الكنيسة لا يستطيع أن يطالب لنفسه بالعصمة من خلال الادعاء بأنه يمثل الكنيسة الكلية . إن الكتاب المقدس والعقل هما وحدهما يأمران ، فليس هناك من سلطة مذهبية غير سلطتهما ، وليس هناك من عصمة إلاّ فيهما . ولهذا فإنه يجب الدفاع عن حقوقهما البديهية هذه ضد أيٍ كان ، « وبخاصة ضد السلطة » .

إلاّ أنّ أوكام يحتفظ للمجمع الديني العام بدور ما ، فهو يريده ، مثل مارسيل ، أن يكون تمثيلياً بشكل واسع ، ومؤلفاً من أفضل شخصيات المناطق المسيحية وأكثرهم حكمة ، على أن يشارك به شخصياً الملوك والأمراء ، وغيرهم من المدنيين البارزين . ومع هذا فإن البحث عن مخطط إجمالي لمذهب « مجمعي »(2) . ينبغي أن يتم لدى دو بادوا بشكل خاص .

أوكام والامبراطورية

« دافع عني بالسيف وسأدافع عنك بالريشة » : هذه الكلمة تُنسب لاوكام الذي وجهها الى لويس دو بافير . إن هذا الدفاع الاوكامي عن الامبراطورية بعض السمات الأصيلة . فهو يتسع بشكل طبيعي ليتحول الى دفاع عن السلطات الزمنية بشكل عام .

إن مؤلّف « محاورات »(Dialogus) يؤكد ، بالطبع ، أن السلطة الامبراطورية لا تتفرع في شيء عن البابا ، وإنما هي تستمد مصدرها من رضى الشعب الذي تعبر عنه هيئة الناخبين . إن كل سلطة تنبع (مبدئياً ، لأن أوكام يتحدث بشكل دائم تقريباً عن استثناءات وتحفظات) من الرضى الشعبي الذي يعبر عنه القسم الأقوى والأسلم من الشعب . وكما هو الحال بالنسبة للبابا ضمن دائرة عمله الخاص . فإن الامبراطور يجب أن يأخذ بالحسبان حقوق وحريات « الآخرين » (الطبيعة والعُرفية) ؛ لأن تعسفه هو أيضاً غير مقبول مثل تعسف البابا(3) .

ويتميز فكر أوكام بصفة نوعية بمطالبته للامبراطور ، وبشكل أعم للسلطات المدنية ، باختصاص ما في الميدان الروحي .

« إني لا أذكر أني قرأت في الكتب المقدسة الإلٓهية أنه يجب رفض إعطاء أية سلطة في

---

(1) ل . بودري ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 226

(2) جون « العصمة والمجمع » ـ أنظر : دو لاغارد ـ V ـ الفصل الثالث ـ ص : 53 -86 ، والفصل الخامس = ص : 128 -164

(3) المرجع السابق ـ IV ـ ص : 113 -114

المواضيع الروحية لامبراطور سيكون كاثوليكياً » . إن هذه الجملة من « المحاورات » تضع في شكل سلبي ، مبدأ إيجابياً . فالامبراطور ، في المقام الأول ، والأمراء بالتالي ، وكل السلطات العامة التي تتحمل عبء رعاياها يجب عليها تجاههم ، باعتبارهم مجرد مؤمنين بسطاء ، أقل تعلماً وأقل تسلحاً ، أن تتدخل (من تلقاء نفسها إنْ وجب ذلك) من أجل الدفاع عن شرف الله وحقيقة الايمان . إن منعهم من نشر قوانين في هذا الاتجاه ، ومن معاقبة مرتكبي الجرائم ضد الله ، كما يعاقبون مرتكبي الجرائم الدنيوية ، سيكون نوعاً من الغباء . إن الحق الطبيعي القائم على المنفعة العامة يكفي لأن يفرض عليهم معاقبة الهرطقة التي هي أسوأ الشرور .

وينتج عن هذا أن الامبراطور مؤهل ، بشكل ممتاز ، لتوقيع جزاء على البابا الهرطقي أو المثير للفضائح ، ولإضفاء طابع نهائي على قرار حكم المجمع الديني العام (الذي يدعوه عادة للاجتماع) ، وللتصرف بمادرة خاصة منه في حالة التقصير الكنسي ، ولإعلان قرار عزل المذنب : وبالاجمال لبتر أو للمساعدة في بتر العضو الذي لا أمل من شفائه ، وذلك لكي تستعيد الكنيسة صحتها . وينبغي أن لا ننسى أن أي أمير كاثوليكي ، قادرٍ بفضل قوته على إكراه المذنب ، له الحق بالقيام بذلك .

هكذا كان أوكام يعتزم أن يعيد للاباطرة والامراء المسيحيين « الوعي برسالتهم الروحية » . لقد كان يدعو الزمنيين بطريقته الخاصة ، المختلفة عن طريقة مارسيل ، ليأخذوا لأنفسهم ثاراً عادلاً من رجال الدين . فلم يكن كثيراً عليهم أن يستعيدوا الميدان الدنيوي الذي اغتصبه هؤلاء . ونظراً لعجز رجال الدين هؤلاء فقد أصبح من الضروري « استبدالهم » حتى في الميدان الروحي نفسه(1) .

5 ـ إنشقاق العالم المسيحي وإرث العصور الوسطى :

بيّن مثال أوكام أن الصراع القائم ضد إدعاءات رجال الدين ، ومن أجل « الحرية المسيحية » ، كان مفيداً للسلطات الزمنية بصورة غير مباشرة . وبقدر ما كان القرن السادس عشر يتقدم ، كان هذا الصراع يفيد بصفة أساسية الملوك القوميين . فعلى أية قوة حقيقية وفعّالة أخرى كان يمكن أن يعتمد أولئك الذين كانوا يعتزمون إصلاح الكنيسة في رأسها وأعضائها ، وذلك من خلال صراعهم ضد البابا والتسلسل الكنسي ؟.إن التحرر من التسلسل الكنسي كان يعني الخضوع أكثر فأكثر للسلطة الزمنية . وهكذا رأينا جون ويكليف(John Wyclif) ، الحاصل على الدكتوراه في علم اللاهوت من جامعة أوكسفورد ، في عام1372 (والمولود في عام1320 ، والذي ينتمي الى الجيل الذي يلي جيل أوكام) يبعث لمصلحة الملك المذهب القديم للقديس غريغوار الكبير حول الطاعة السلبية ، والذي كانت القرون الوسطى قد تركته حتى ذلك الحين في حالة رقاد . لقد بشّر ويكليف بأن الملك ، نائب الله ، وممثل مملكة المسيح الإلـهية ، له الحق في الطاعة ، سواء كانت أعماله عادلة أم جائرة . وأن كل مقاومة موجهة ضده هي ضالّة وتستحق الإدانة . وأن واجبه هو في

(1) المرجع السابق ـ V ـ ص : 239-264

أن يحكم وفق العدالة والقانون ، لكن الجماعة ليس لها أي حق شرعي ضده في حال نكثه بهذا الواجب ، وأن كل سلطة قضائية كنسية تتفرع منه ، وأن من اختصاصه أن يصحح التجاوزات في الكنيسة ، وأن كنيسة قومية ،تمّ إصلاحها وتُحكَمُ وفق الحق التوراتي ، يجب أن تحل محل الكنيسة التسلسلية التي تسيطر عليها الادارة البابوية الرومانية » .

كنيسة قومية !.إن سلطة الملك هي سلطة قومية . فالملك يجسد استقلال انجلترة إزاء الامبراطورية الرومانية المزعومة ، وإزاء البابوية الرومانية على حد سواء . هذه البابوية التي تعيش في الترف المدني ، وتتدخل في شؤون الانجليز وتستغلّهم مالياً ، وتظهر أكثر فأكثر بمظهر السلطة الأجنبية . وقد بدأ ويكليف بترجمة التوراة الى اللغة الانجليزية لكي يقوم تلامذته « الوعّاظ الفقراء » بإلقاء دروسهم الدينية على الشعب باللغة القومية التي يتكلمها(1) .

هكذا ، وبنفس الحركة ، أخذت السلطة المدنية تتقدم بشكل ثابت على حساب السلطة الكنسية ، والنزعة الذاتية القومية تنتصر على النزعة الكلية . إن العديد من الأحداث ، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر (كما يشير لذلك المؤرخون بقوة) تؤكد التقدم البطيء والأكيد للمذاهب ، وللمشاعر التي تعتبر هذه المذاهب ترجمة لها الى حد كبير .

فها هو الانشقاق الكبير(1378 -1417) الذي قسم العالم المسيحي ، وبالتالي الحركة المجمعية ، بين بابا روما وبابا أفينيون ، والذي كشف الأزمة الكبيرة للكنيسة الكلية .

ها هو مجمع كونستانس(Constance) (1414-1417) يقرر عزل البابا حنا الثالث والعشرين (Jean XXIII) ويعين أوجين الرابع(Eugène IV) ، في الوقت الذي يدفع فيه للمحرقة التشيكي جان هس(Jean Huss) الذي تبنى الأفكار الهرطقية لويكليف . وها هو الكاردينال نيقولا دوكوس (Nicolas de Cuse) يقوم بعرض دفاعه المتقن عن الاطروحة المجمعية أمام مجمع بال(Bâle) (بين عامي1431 و1449) الذي كان غنياً بالانقلابات الفجائية المذهلة .

لقد خرج البابا والتسلسل الكنسي ، في النهاية ، منتصرين منذ عام1448 على الهجوم المجمعي . إلاّ أن هذا الهجوم تمكن على الأقل من تسليط الضوء ، بمناسبة معالجة العلاقات بين البابا والمجمع الديني العام ، على الفكرة المضادة الأساسية للحكم المطلق ، أي على الحكم الموصوف بالمختلط ، وهو الحكم الذي يرتكز على الانسجام(Concordantia) وعلى رضى مختلف عناصر الجماعة .

لكن لكل انتصار ثمن . فبعد أن انتصرت البابوية على طموحات المجامع الدينية ، كان الثمن الذي يجب عليها أن تدفعه هو الموافقة على نظام الاتفاقيات الثنائية(Concordats) التي عقدتها مع الدول القومية ، والتي كانت تعني الاعتراف ، ضمنياً ، بسيادة هذه الدول . لقد سجلت مثل هذه الاتفاقيات ، فرضياً ، نهاية العالم المسيحي باعتباره مجتمعاً واحداً على صعيد السلطة الزمنية

---

(1) حول ويكليف ـ أنظر كارليل ـ المرجع السابق ذكره ـ VI ـ ص : 52 وما بعدها .

والسلطة الروحية كذلك . فمن نظام كهذا كان على المرء أن يتجه للاستنتاج ، عاجلاً أم آجلاً ، « بأن الكنيسة أصبحت في كل أمة بعد أن كانت تحتضن كل الأمم »(1) .

لقد أخذ مفهوم سيادة الدولة يتأكد ويتقدم متجاوزاً كل العقبات ـ وذلك عبر المصائب التي كانت تحل بحكم الكنيسة (الذي كان حتماً ملكياً ومطلقاً ومركزياً) . ومن هذا المفهوم أخذ يتفرع مفهوم السلطة التشريعية التي تركزت بصفة غير مشروطة أكثر فأكثر بين أيدي الملوك ، وكذلك مفهوم خضوع الرعايا المباشر ، وبدون وسيط ، للملوك ، السادة بلا شراكة .

إلاّ أن هذا لا يعني القول ، بالمقابل ، بأن التقاليد السياسية التي ميّزت ، في نهاية القرن الخامس عشر ، العصور الوسطى لم تعد تنتمي إلاّ إلى ماضٍ بالٍ : فهذه العصور لم تنته ، بلا قيد ولا شرط ، إلى إفلاس الحلم الكلي للعالم المسيحي ، ولا الى فشل أسلوب الحكم المدعو بالمختلط .

ففي موضوع الحكم ، من المناسب ، أولاً أن نأخذ بالحسبان حالة انجلترة التي استمر فيها بالبقاء رصيد غير متناقص من التقاليد الدستورية (بالرغم من الصعود القوي للسلطة الملكية) .

فنحو منتصف القرن الخامس عشر ، قارن السير جون فورتسكو(Sir John Fortescue) ، في مقالات سياسية هامة ، وبغرور ، بين النظام الانجليزي والنظام الفرنسي . فهذا النظام الأخير كان يمثل حكم الملك الذي يحكم على هواه ، وحسب القوانين التي يسنها بنفسه : أي أنه كان إرثاً للاستبداد الامبراطوري الروماني . أما النظام الانجليزي ، بالمقابل ، فكان يمزج بين الملكية الوراثية ونظام الجمهورية الرومانية الحرة التي كان يسود فيها القانون (المنبثق عن جماعة المواطنين) . لقد كان لدى الانجليز ملكية وراثية ، لكنها مُنظَّمَة بالتقاليد التشريعية العرفية أساساً ، والأسمى من الإرادة الخاصة للملك ، ومحدودة بتدخل الجماعة من خلال المجالس الثلاثة في المملكة(2) .

إلاّ أنه يجب التوضيح ، ثانياً ، بأن اللوحة الحقيقية المتعلقة بفرنسا في نهاية القرون الوسطى تتضمن فروقاً أكثر مما كان المؤلف الانجليزي يريد أن يرى . صحيح أن كل محاولة لإدخال « بذرة دستورية » حقيقية في النظام الملكي قد انتهت للفشل . وإن المجالس العامة أو الإقليمية « جعلت من نفسها مجرد هيئات معاونة واستشارية للسلطة الملكية بدل أن تلتحق بأقدار البرلمانية الانجليزية » (على حد تعبير جـ. كالمت) . إلاّ أنّه يبقى مع ذلك أن الإرث الامبراطوري الروماني ، هذا الارث السلطوي الذي ورثه الملك ، الامبراطور في مملكته ، كان عليه أيضاً أن يتوافق مع التقاليد الاقطاعية لنفوذ الكبار ، ومع الامتيازات التي لا تحصى للهيئات المدنية والكنسية ، والتي كانت ملازمة لأنظمتهم القانونية الخاصة .

لقد كان من المهم أن تؤخذ بالحسبان ، بشكل خاص ، مجموعة كاملة من الأفكار ، المستجيبة لما سُمّيَ ، تقريباً ، فيما بعد « بالدستورية الوسيطية » . مثل :

---

(1) حول الحركة المجمعية ونيقولا دوكوس ـ أنظر : جـ. هـ. سابين ص : 270-283

(2) حول جـ. فورتسكو : أنظر كارليل VI ـ ص : 142-173-174 و217

فكرة الأصل الانتخابي للملك الذي أصبح فيما بعد وراثياً ؛ وفكرة عقد الخضوع الملموس والمشروط بين الحكام والمحكومين ؛ وفكرة سمو الجماعة ، وفكرة التمثيل السياسي ، ولو كانت حينذاك مبهمة الى حد ما ؛ وفكرة تحديد السلطة بالقانون ، ليس فقط الوضعي وإنما الطبيعي ، وفكرة الحكم المختلط ؛ وأخيراً فكرة المقاومة المشروعة .

لقد كان هناك إذن العديد من الأفكار التي لم تختفِ تماماً من فرنسا « النظام القديم » ، التي اعتبرت ملكية للغاية . لقد كانت أفكاراً خافتة : إلاّ أنها ليست منطفئة ؛ فقد كانت تلتهب مجدداً في كل مرة كان النظام الملكي المطلق يصادف فيها بعض الصعوبات .

أما فيما يتعلق بحلم الوحدة البشرية الوسيطي المتجه ، نحو نفس الغايات المسيحية ، في ظل سلوك مزدوج ، روحي وزمني ـ أو ، عند اللزوم ، في ظل سلطة واحدة تجمع في يدها كل السلطات : « مطرقة واحدة لكل العالم » ـ فقد بقي حياً أيضاً ، بصيغة علمانية أم لا ، إما بشكل حنين للماضي أو بشكل أمل في مستقبل عقلاني .

لكل العالم ؟.هنا تفرض الملاحظة التالية نفسها .

ففي الماضي كان حلم الاسكندر الأكبر في إقامة ملكية كلية يترك خارجها عدداً لا بأس به من الأقاليم المعروفة أو غير المعروفة ، أما الصيغة الوسيطية للوحدة البشرية فكانت تفترض وجود عالم مسيحي ومنحصر ، في حقيقة القول ، ضمن حدود الغرب . إلاّ أنَّ قسماً شاسعاً من البشرية كان يجهل المسيح والغرب المسيحي ؛ وكان لديه طرقه الخاصة في الاعتقاد والتفكير والعيش ؛ وكان يصون بغيرة إرث حضارات متنوعة ، كان بعضها يعود لعدة آلاف من السنين . ويكفي التفكير بالهند والصين حيث تُحكَمُ أعداد هائلة من البشر ، وفق مفاهيم مختلفة للسلطة(*) . وفضلاً عن ذلك فإن حدثاً عظيماً ، ذا طابع ديني ، وله نتائج سياسية ضخمة ، تمثل بظهور الاسلام في الجزيرة العربية على يد محمد ، في عام610 . وقد بدأت إنطلاقاً منه عملية هائلة ولا تقهر ، من التوسع الاقليمي ، أخذت شكل موجات من الفتوحات المتتالية (قام فيها الأتراك السلجوقيون في الشرق ، والبربر في الغرب بإكمال ما بدأه العرب) التي تُوِّجَتْ باحتلال القسطنطينية في عام1453 ، وبنهاية الامبراطورية المسيحية الشرقية . وعندما انتهى القرن الخامس عشر ، كان الاسلام قد امتد من المحيط الاطلسي الى حدود الصين (لكن اسبانيا كفت كلياً عن أن تكون مسلمة بعد سقوط غرناطة في عام1492 ، الذي تمَّ فيه استكمال إعادة الفتح المسيحي لها) . ولقد ترافق هذا التوسع المذهل الذي امتد ،أثناء ما يسمى بالعهد الذهبي ، من القرن التاسع الى القرن الثالث عشر ، بازدهار فكري غير عادي في بغداد ، التي كانت مركزاً وعاصمة لهذا الازدهار : ولقد فرضت أسماء عديدة نفسها أثناء ذلك من بينها : الفارابي مفسر أرسطو ، وابن سينا وابن رشد الذي أشرنا له قبلاً . لكن الاسم الأكبر هو اسم ابن خلدون (المولود في تونس ، عام1332 ، من أسرة اسبانية ـ عربية) الذي

(*) سيجدها القارىء في المجلدات التالية من هذا المؤلف ، وهي تجابه ، في العصر الحديث ، مفاهيم الغرب .

عاش في القرن الرابع عشر ، الذي يعتبر ، مع ذلك ، قرن انحطاط نسبي ، والذي كتب فيه المقدمة المشهورة للتاريخ العالمي التي بدا فيها المؤلف كفيلسوف وعالم اجتماع يمكن وصف تفكيره « بالعبقري »(1) .

(1) أنظر موسوعة Pléiade ـ التاريخ العالمي ـ 2 ـ جـ. ويت (G. WIET) ـ ص : 37 وما بعدها .

الكتاب الثالث

الدولة ـ الأمة الملكية

النمو والذروة

مقدمة

تفتحت الدولة القومية والسيدة ، أو باختصار الدولة ـ الأمة (L'Etat-Nation) [*] ، في ظل الحكم الملكي : فملكها هو الذي يجسدها ويحكمها . وقد فرضت هذه الدولة ـ الامة الملكية (وكان لهذا النعت حينذاك معناه التام والقوي) نفسها عبر صراعات واضطرابات عرفتها في مرحلة النمو ، وذلك قبل أن تصل الى ذروتها في فرنسا في زمن لويس الرابع عشر (Louis XIV) ، وبوسيه (Boussuet) ، الأسقف الكاثوليكي الكبير وصاحب المعتقدات الصلبة ـ أما بريطانيا فقد بدت من خلال التجربة التي لم تخلو من الاضطرابات الخطيرة ، صامدة في وجه الملكية المطلقة .

لقد تميز هذا العهد الأول من النمو والازدهار، والذي يغطي نحو قرنين من الزمن ، بمجموعة من الاحداث المتنافرة التي بإمكاننا أن نعرض هنا الخطوط الكبرى لسياقها العام .

فهناك : أولاً عصر النهضة (La Renaissance) وما شهده من عودة للعهود القديمة وتجاهل واحتقار للقرون الوسطى . ثم الاصلاح البروتستانتي الذي قام ، باسم « الدين الحقيقي » ، بشن هجوم حاسم على البابوية ، لم يخرج منه العالم المسيحي إلاّ وهو منقسم الى قسمين . وأخيراً الحروب الأهلية ، السياسية ـ الدينية ، التي اجتاحت فرنسا خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر وانجلترة خلال النصف الأول من القرن التالي .

إن هذه الازمات الكبيرة ، والأحداث ذات النتائج العديدة ، والظروف المهيمنة لم يكن بالإمكان إلاّ أن تترك آثاراً عميقة على تطور الفكر السياسي ، سوء بصورة مباشرة أم غير مباشرة .

في هذا الصدد هيمن مكيافللي على عصر النهضة ، و ، على المدى البعيد ، على كل العصر الحديث والمعاصر ، عصر الدولة ـ الامة ، وذلك بفضل الوضوح القاطع الذي فصل به بين السياسة والاخلاق ، وأكد (كما لو أن هذا أمر مسلّم به) إستقلال السياسة وأولويتها . ولم يكن لاحتجاج النزعة الانسانية المسيحية ضد هذا التأكيد إلاّ قدر قليل من الوزن .

أما فيما يتعلق بالمصلحَين (لوثر وكالفن) فإنهما لم يستطيعا تجنب اقتراح مذهب للدولة الحديثة يكون فيه خدمة « الدين الحقيقي » ، رغم أن الامر يتعلق بالنسبة لهما أولاً بالله . فقد قام أتباع كالفن ـ ولا سيما « المناهضون للملكية (Les monarchomaques) في فرنسا ـ بتعديل اتجاه

(*) بالانجليزية : «Nation-State»

مذهبهم بشكل قوي جداً ليتلاءم مع الظروف ، وذلك تحت ضغط ضرورات المعركة . وكان على الدولة الملكية ، من جانبها ، أن تتخذ موقفاً (وخصوصاً بعد ظهور « مناهضين كاثوليك للملكية » عن طريق العدوى) .

ووسط هذا الدمار الذي خلّفته الاضطرابات الأهلية التي قامت في سبيل قضية الدين ، أو بحجة ذلك ، والتي هددت الوجود المستقل للدولة القومية ، إعتقد كل من جان بودان ، في فرنسا ، في كتابه « الجمهورية » (La République) (1576) وتوماس هوبس ، في إنجلترة ، في كتابه « اللوفياثان » (Léviathan) (1651) بأن من الواجب بناء مذهب للسيادة ، رأيا فيه السد الوحيد الفعال في وجه هذه الاضطرابات . ولقد كان هذا المذهب أكثر دقة ، كما سنلاحظ ذلك ، لدى هوبس ، مما هو لدى المعقد بودان . إلاّ أنه يجب القول بأن الفكر السياسي في فرنسا كما في انجلترة (وغيرها من أنحاء أوروبا أيضاً) لم يكن راكداً بين عامي1576 و1651 .

وأخيراً فإن بلوغ الدولة ـ الأمة الملكية الذروة ، في عهد لويس الرابع عشر (المسمّى بالملك ـ الشمس ، أو بالكبير) ، والنفوذ الروحي لبوسييه ، سيُفَسَّرُ ، في آن واحد ، بالدعم الذي جلبه مذهب السيادة للحكم الملكي المطلق ، وبنوع من تأليه الملكية الذي وصل حينذاك للقمة . وبفضل المساعدة الاستثنائية للظروف .

ولكن سيأتي فيا بعد ، عهد ثان ، سيكون ، بالعكس ، عهد **انحطاط** . (وسيشكل موضوع المجلد الثاني من هذا المؤلِّف) . إنّه إنحطاط تدريجي ، وفي البداية ، غير محسوس . إنحطاط لن تكون غريبة عنه ، كما هو معروف ، مجموعة الأفكار السياسية الموروثة عن القرون الوسطى ، والتي كُيِّفَتْ وجُدِّدَتْ ، ومُزِجَتْ مع تيارات فكرية مختلفة جذرياً : هي تيارات « الحداثة » التي لا تقاوم .

الفصل الأول

الدولة والاخلاق : مكيافللي

« نظراً لان نيتي تتجه لكتابة أشياء مفيدة لمن سيسمعها ، فقد بدا لي من الملائم أكثر تتبع الحقيقة الفعلية ، الواقعية للشيء بدل تخيّله . لقد تخيل البعض جمهوريات وإمارات لم تشاهد إطلاقاً ولم يعرف أنها حقيقية . لكن هناك بُعداً شاسعاً بين ما يعيشه المرء وما ينبغي له أن يعيشه ، بحيث انَّ الذي سيدع ما يَحْدُث ويهتم بما يجب أنْ يحدث ، سيتعلم كيف يضمحل بدل ان يتعلم كيف يحفظ ذاته » .

« الأمير »

إن علينا دَيْناً كبيراً تجاه ميكافللي ، وبعض الاخرين ، الذين وصفوا ما يفعله البشر ، وليس ما يجب عليهم أنْ يفعلوه . لأن من غير الممكن أن نُوحِّد بين رياء الثعبان وبراءة الحمامة ، إذا لم نعرف بدقة كل حيل الثعبان : كدناءته الزاحفة وخداعه المرن والحقد الذي يشحذ لسانه .

فرنسيس بيكون : « تقدم التعليم »

Francis BACON- «Advancement of learning»

في 18 حزيران 1498 ، دخل شاب عمره تسع وعشرون سنة ، واسمه نيقولا مكيافللي (Nicolas Machiavel) في سلك الادارة بمدينة فلورنسا ، مسقط رأسه . وقبل ذلك بخمسة وعشرين يوماً كانت قد تمت تصفية المغامرة الصوفية الغريبة ، التي قام بها جيروم سافونارول (Jérome Savonarole) في بحر من الدم . فقد أحيا سافونارول ، الراهب الدومينيكاني ، المتمرد على البابا الكسندر السادس بورجيا (Alexandre VI borgia) الجمهورية الفلورنسية (التي أُنقذت في عام 1494 من آل مديتشي) . وأقام فيها لمدة ثلاث سنوات ، نظاماً يقوم على الزهد والوعظ ، في ظل دكتاتورية اكليروسية شعبية ، كانت خليطاً من التيوقراطية والديمقراطية .

وشَغِلَ ميكافللي ، طوال أربعة عشر عاماً ، منصب رئيس الديوان القنصلي الثاني ، وسكرتير مجلس العشرة ، الذي كان يهتم بقضايا الحرب والشؤون الخارجية ، ويحرر التعليمات الموجهة

للممثلين الدبلوماسيين للجمهورية . وقد أعطته البعثات والمهمات العديدة التي كُلِّفَ بها في إيطاليا والخارج (ومنها أربع مهمات في فرنسا) الفرصة ليثبت مواهبه التي لا نظير لها كمخبر ومفاوض . وكم من خدمات ذكية ومخلصة أسداها هذا الموظف البارز ، وكان يبدو أنها ستضمن له تقدماً جديراً به . لكن ها هم آل مديتشي يستعيدون السلطة في عام 1512 ، ويقومون بطرد مكيافللي أو « السكرتير الفلورنسي » كما كان يُسمّى من عمله ، ونفيه .

وانعزل مكيافللي في بيته الريفي المتواضع في سان كاسيانو (San Casciano) حيث عاش فيه عيشة عوز . وهناك أخذ يتأمل في السياسة ، بصفة عامة ، وفي مصير إيطاليا ، بصفة خاصة : إيطاليا ، وطنه الحبيب الذي تنخره الانقسامات الداخلية ، وتدمره الأسر الحاكمة ، وفوانها من المرتزقة . إيطاليا الفريسة المغرية جداً للغزاة الأجانب ! وقد أخذ يقارن بين قراءاته المتحمسة لمؤرخي العصور القديمة ، وتجربته الطويلة في الشؤون العامة ، وهي تجربة مراقب حاد النظر ، بشكل غير عادي ، وله عينان مفتوحتان ، بصفة خاصة ، على واقع عصره (المظلم والمتوحش الى حد ما) .

ومن هذا التأمل وهذه المقارنة سيستخلص ميكافللي مؤلَّفين مختلفين تماماً : الأول كان له بنظره أهمية قصوى ، لكنه لم ينجزه ، وعنوانه : « خطب حول العشرية الأولى لتيت ـ ليف » (Discours sur la Première Décade de Tite-Live) أو « الخطب » (Discorsi) . أمّا الثاني ، الذي وصفه هو نفسه « بالكُتَيِّب » ، وألّفه على هامش إعداد الكتاب الاول ، فكان عنوانه الدقيق « في الامارات » (De Principatibus) ، أو باختصار « الأمير » (Le Prince) . إلاّ أنّ القدر أراد أن يكون هذا الكتيب الأساس للشهرة العجيبة والغامضة التي عرفها مؤلّفه بعد وفاته (*) .

1 ـ الخطب . . . والأمير .

كان مكيافللي يعتزم ، بكتابته « للخطب » ، وحديثه عن تاريخ روما ، روما الجمهورية ، السابقة للامبراطورية ، أن يشفي البشر من جهلهم للروح الحقيقية للتاريخ : الجهل الذي كان ، حسب اعتقاده ، يمنعهم حين قراءتهم لهذا التاريخ من إدراك معناه الصحيح ، واستيعاب مضمونه الحقيقي . ألم يكن الناس يلجأون عادة في المواضيع الحقوقية أو الطبية الى فقهاء وأطباء العصور القديمة ؟.

« ومع ذلك فإننا من أجل تأسيس جمهورية ، وصيانة دولة ، ومن أجل حكم مملكة وتنظيم جيش وقيادة حرب ، ونشر العدل وتوسيع أمبراطورية ، لا نجد أميراً ولا جمهورية ، لا قائداً ولا مواطناً يلجأ لأمثلة العصور القديمة . إن هذا الاهمال يعود لحالة الضعف التي سببتها لنا عيوب تربيتنا الحالية [أو ديننا] أقل مما يعود للشرور التي

(*) وهذا دون أن ننسى « الصرح المكيافللي » الثالث وهو : الحوار المؤلّف من سبعة كتب حول « فن الحرب » (De re militari) .

سببها هذا الكسل المغرور الذي يسود في أغلبية الدول المسيحية ، وللنقص في المعرفة الحقيقية للتاريخ . . . » .

ويخلص مكيافللي من هذا لإصدار الاتهام المعلل التالي :

« إن أغلبية أولئك الذين يقرأون التاريخ يتوقفون فقط عند المتعة التي يسببها لهم تنوع الأحداث التي يعرضها . ولا يخطر ببالهم حتى أن يقلدوا الأعمال الجميلة في هذا التاريخ . إن هذا التقليد يبدو لهم ليس صعباً فقط ، وإنما مستحيل ، كما لو أن السماء والشمس والعناصر والناس بدلت من نظامها وحركتها وقوتها . وأصبحت مختلفة عما كانت عليه في الماضي »[1] .

إن الجملة الأخيرة تبين ، بما فيه الكفاية ، أن المؤلف لم يكن يؤمن بالتقدم بمفهومه الشائع (أو بالأحرى بمفهومه الذي سيصبح شائعاً فيما بعد) . لقد استعار من بوليبيوس ، الذي كان بحد ذاته يستلهم أفكاره من أفلاطون ، نظرية العودة الأبدية أو الدائرة الأبدية ، التشاؤمية ، والتي كانت تقول بأن مختلف أشكال الحكم كانت تتوالى وتتكرر حتمياً : وأن دستوراً مختلطاً فقط ، هو الذي كان قادراً ، من خلال مزجه البارع بين الأشكال المختلفة ، على أن يؤخر لمدة محدودة هذا السياق الذي لا مفر منه ؛ وأنه يجب البحث عن سر عظمة جمهورية روما ، ومدة بقائها ، في هذا الدستور . إنَّ هناك في العالَم (كما يفكر مكيافللي) وفي كل لحظة كتلة متساوية من الخير والشر : وقد وصلت كتلة الخير بالنهاية الى روما التي جمعت في داخلها كل الفضائل ، وجعلت منها حزمة واحدة . ضمن هذا المنظور كان التقدم إذن عبارة عن كلمة بلا جدوى . إن التغييرات المفيدة والتجديدات المثمرة التي من شأن دستور ما أن يحدثها كانت تكمن في إعادة هذا الدستور الى مبدئه . ففساد الحكومات كان يبدأ دائماً بفساد مبدئها . وتجددها (وكان واضحاً كالنهار ، أنها إنْ لم تتجدد ، فستهلك . لأنَّ هذا هو القانون بالنسبة لكل جسم حي) لا يمكن أنْ يحصل إلاّ بالعودة لهذا المبدأ ، وذلك « إما نتيجة لحادث خارجي ، وإما لحكمة داخلية » . (وكان هذا يفترض أيضاً أن للمبدأ في حد ذاته حيوية تسمح له بأن يستعيد سلطته الأولى وقوته الأولى[2] .) .

وفضلاً عن ذلك ، فإن « الخطب » تتنفس حب الحرية الجمهورية القديمة وكراهية الطغيان . وهما حب وكراهية كانا ، وفق مثال جمهورية روما نفسه وغيرها من الحكومات الحرة في العصور القديمة ، يتلاءمان تماماً مع مؤسستين ، هما : مؤسسة « المُشَرِّع » ، ومؤسسة الدكتاتور من أجل الخلاص العام .

---

(1) « الخطب » ـ الكتاب الاول ـ المقدمة ـ ص : 378 ـ في « الأعمال الكاملة » لمكيافللي ـ منشورات Pléiade ـ باريس ـ1922 (تقديم وحواشي أ. بارينكو(E. BARINCOU) ، مقدمة جـ . جيونو(J. GIONO) .
ـ عبارة ف . بيكون الواردة في صدر الفصل مأخوذة من كتاب ب . دانتريف جون « الدولة . . . » الوارد ذكره سابقاً ـ ص : 51
(2) « الخطب » ـ ص : 607-608

فلكي يتم تنظيم جمهورية ، من الاساس ، بشكل جيد ، (كما هو الحال بالنسبة لمملكة) أو إصلاحها إذا ابتعدت كلياً عن قوانينها الأصلية ، من المناسب اللجوء لرجل واحد أو لمشرع واحد . لان مهمة إعطاء الدولة شكلاً مناسباً لا يمكن أنْ تكون مُقَسَّمة . إن كل مشرع ذكي يجب أن لا يوفر شيئاً من أجل أن يجذب لنفسه كل السلطة : « إن أي عقل حكيم لن يدين مطلقاً أيَّ امرىء كان لانه استخدم وسيلة خارجة عن القواعد العادية من أجل تنظيم ملكية أو تأسيس جمهورية » .

أما الدكتاتورية التي يدعو لها مكيافللي ، وفقاً لمثال روما ، فليس لديها أي شيء مشترك مع دكتاتورية قيصر (الذي أحس المؤلف تجاهه برعب ، أساء للروح النقدية لديه) . إن الدكتاتورية ، في روما الجمهورية ، كانت بشكل صارم شرعية ومؤقتة : فالدكتاتور لم يكن يُعين إلاّ لفترة محدودة . وسلطته لم تكن تدوم إلاّ بمقدار ما تدوم الظروف الاستثنائية التي أضفت عليه طابعاً شرعياً . وهو لم يكن يستطيع فعل شيء من شأنه الاضرار بالحكم القائم . كأن ينتزع السلطة من مجلس الشيوخ أو من الشعب ، أو أن يلغي القوانين القديمة ، ويصدر عوضاً عنها قوانين جديدة . إنه لم يكن يستطيع مطلقاً إذن أنْ يُسيءَ للدولة ، بل كان مفيداً لها دائماً . إنَّ قليلاً من المؤسسات كانت تساهم في عظمة روما بمثل هذا المقدار : « لان من الصعب على دولة ما أن تتمكن ، بدون مثل هذا الترتيب للاشياء ، من الدفاع عن نفسها ضد الحوادث الاستثنائية » . لماذا ؟. لأنَّ سير الحكم في الجمهورية يكون عادة « بطيء جداً . . . بينما الضرورة تقضي ، عندما يتعلق الأمر بتدارك شر غير منتظر ولا يقبل قط التأخير ، بتجميع كل الارادات في اللحظة التي يجب فيها اتخاذ كل التدابير الخطيرة للغاية »(1) .

ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا الحماس الجمهوري لمؤلف « الخطب » وبين كتاب « الأمير » المعروف والمقروء أكثر بكثير ، والذي يبدو ككتاب نموذجي قاسي في دعوته للطغيان ؟. لقد مضى الان أكثر من أربعة قرون على هذا السؤال الذي تصدى له مفسرو مكيافللي ، وفي مقدمتهم جان جاك روسو(2) .

---

(1) « الخطب » ـ ص : 456

(2) يقول ليو ستروس (Léo STRAUSS) في كتابه « أفكار حول مكيافللي » (Thoughts on M.) ـ Illinois - Glencoe - The Free Press ـ 1958 ـ ص : 382) : « إن كتاب مكيافللي عن الامارات ، وكتابه عن الجمهوريات ، كلاهما جمهوريان : إن مدح الجمهوريات الذي يعبر عنه في الكتاب عن الجمهوريات لا يناقضه أبداً مدح الامارات في الكتاب الاول أو الثاني » . ويعلن جـ . جـ . روسو في مقطع شهير من كتابه « العقد الاجتماعي » بأن كتاب « الأمير » هو كتاب الجمهوريين . وأن مكيافللي « بتظاهره باعطاء دروس للملوك أعطى دروساً كبرى للشعوب » . (« الأعمال الكاملة » لروسو ـ منشورات Pléiade ـ باريس ـ المجلد الثالث ـ ص : 409 وما بعدها) .

ـ أنظر أيضاً : جـ . هـ . وايتفيلد (J. H. Whitfield) (Discours on M.) W. Heffer - Cambridge - 1969

ـ هـ . فدرين (Hélena VEDRINE) : « مكيافللي أو علم السلطة » (M. ou la science du pouvoir) ـ باريس ـ منشورات Seghers ـ 1972

في رسالة وجهها الى صديقه البارز فرنسيسكو فيتوري (F. Vittori) (*) ، في 10 كانون الأول 1513 ، يشرح مكيافللي بوضوح الهدف المباشر الذي كان يسعى له من وراء كتابته « للأمير » . ويعلن بأنه كان هدفاً عملياً ، بكل ما في الكلمة من معنى . فقد كان المقصود بالنسبة له هو إيجاد عمل جدير بماضيه ومواهبه ، حتى ولو تطلب الامر منه الانضمام إلى آل مديتشي . "لقد كان بقلق» بدون عمل يضنيه . ولم يكن لهذا الوضع أن يستمر دون أن يوقعه في حالة من البؤس والاحتقار . ولهذا كان يرغب بحرارة أن يقرر آل مديتشي « استخدامه ، حتى ولو طلبوا منه في البداية ، القيام بدحرجة صخرة » . ضمن هذه الرؤية كان مكيافللي يبحث ، مستعملاً في ذلك ثقافته وتجربته ، في ماهية الامارات ، وكم نوعاً يوجد منها ، وكيف يمكن اكتسابها والمحافظة عليها ، ولماذا تفقد ؟.أي شيء أثمن من هذا ، وخاصة بالنسبة لأمير جديد مغتصب (أو « طاغية أصلي » حسب تعبير القرون الوسطى) ومتعطش بشكل طبيعي للمحافظة على السلطة التي اكتسبها بالثروة أو القوة أو الحيلة ؟ . وباختصار إن « الكتيب » باختصار كان من شأنه أن يستخدم ليبين لآل مديتشي القيمة التقنية لمؤلفه كمستشار سياسي .

ولكن ألم يزخرف المؤلف « الكتيب » أيضاً ، ويثقله بمقاطع طويلة ، وبكلمات « طنانة ومتكلفة » . لقد حرص مكيافللي ، بصفة أساسية ـ وكما يبين ذلك بقوة الاهداء الى لوران دو مديتشي ، دوق أوربينو ، وابن أخ البابا ليون العاشر ـ على أن تكمن قيمة مؤلفه فقط في جدّة وخطورة مادته . كما حرص أيضاً على أن يدفع عن نفسه تهمة الغرور لتجرّئه ، نظراً لوضعيته البسيطة ، على الاطناب في الحديث عن حكم الأمراء وعلى وضع القواعد له . « فكما يحرص أولئك الذين يرسمون المناظر الطبيعية على البقاء في أسفل السهل من أجل تأمل مظهر الجبال والأماكن العالية ، وعلى تسلق هذه الاماكن ، بعد ذلك ، من أجل تفحص الأماكن المنخفضة بشكل أفضل ، كذلك فإن من المناسب أن يكون المرء أميراً من أجل معرفة طبيعة الشعوب جيداً ، وأن يكون شعبياً من أجل معرفة طبيعة الأمراء »(1) .

وإذا كان هدف الكتيب عملياً بشكل دقيق ، فإن مضمونه هو كذلك تقني بشكل صارم . إنه توضيح تقني كلياً لمعضلة تقنية كلياً . فالمؤلف يتجرد عن ميوله الشخصية المفضّلة للجمهوريات . ولا يُعالج إلا عرضاً الحكومات الشرعية (أو الدستورية) التي يرتبط فيها الحكام والمحكومون بعقد

(*) الذي كان يسميه مكيافللي : « السفير الرائع » حيث كان يمثل حينذاك جمهورية فلورنسا لدى البابا .

(1) « الأمير » ـ (الأعمال الكاملة) ـ ص . 289

أنظر : نامر (Namer) « مكيافللي » ـ باريس ـ P.U.F. ـ 1961 ـ ص . 150

ـ أوغسطين رنوديه (A. RENAUDET) ـ « مكيافللي ، دراسة في تاريخ الأفكار السياسية » (M. . étude d'histoire des idées politiques) باريس ـ منشورات (Gallimard) ـ 1942 ـ و1956

ـ إقرأ الصفحات الحادة عن مكيافللي في جـ. و. ألن (J. W. Allen) « تاريخ الفكر السياسي في القرن السادس عشر » (A history of political thought in the sixteenth century)

ـ لندن ـ 1928 ـ ص : 447 وما بعدها .

صريح أو ضمني . وهو يهتم قبل كل شيء بما تخلقه القوة (على حد تعبير أ. رنوديه) من أوضاع لا تدخل فيها أي إعتبارات قانونية ؛ وتبقى داخلة ضمن نطاق الواقع المجرد والسلطة المجردة (*) . إن الأمير الجديد ، مهما كان أسلوب وصوله للعرش ، سواء كان ذلك بفضل مؤهلاته (من طاقة وقوة وقيمة) وأسلحته الخاصة ، أم بفضل الثروة وأسلحة الاخرين ، أم بواسطة الغدر ، فإنه مضطر إذا أراد البقاء في السلطة لأنْ يراعي سلوكاً ما محدداً بدقة . إنَّ عليه ، في السياسة الخارجية كما في السياسة الداخلية ، أن يخضع لبعض القواعد العملية ؛ ويطبق بعض الوصفات التي تتفق مع ضرورات السلطة ، ومع الطبع المعيب للطبيعة البشرية .

هكذا وبروح التجرد العملي ، التي صادفناها سابقاً لدى أرسطو ، الذي علّم الطاغية كيفية عدم فقدان السلطة ، يعتزم مكيافللي ، الاختصاصي في فن النجاح السياسي والنتيجة السياسية الحسنة ، أن يثبت معرفته وعمقه أمام مُستخدِمين محتملين لافكاره .

لكن ما هو أسلوب مكيافللي يبدأ في التبدل في الفصل الأخير ، السادس والعشرين ، من الكتيب . فبعد أن كان حتى ذلك الفصل بارداً وإيجابياً وواقعياً . أصبح الان مكبوتاً وحاراً وحتى متنبئاً . ففي هذا الفصل لم يعد الأمر يتعلق بالأمير الجديد ، وإنّما بإيطاليا المقسمة ، فريسة الأجانب الذين نخروها ودمروها . إيطاليا التي كان مصيرها يعذب مارسيل دو بادوا ، والتي استمرت في انتظار محررها ومنقذها الذي حَلِمَ به سابقاً دانتي ، وبيترارك(Pétrarque) . « الحض على أخذ ايطاليا وإنقاذها من البرابرة » . : هكذا كان عنوان هذا الفصل الشهير .

إن كل شيء يجري كما لو أن مكيافللي انتهى ، على هدي التجربة ، للتخلي عن الأمل والتفكير بإيطاليا محررة في ظل الشكل الجمهوري ، وآثر تأييد رجل قوي ، مجرد من الاهتمامات الشرعية . أمير جديد ومغتصِب ، لكنه قادر ، على الأقل ، على القيام بنجاح بالمهمة الضرورية والشاقة . إن في هذا ، بحسب تفسير أ. رنوديه(A. Renaudet) ، « إفتراض يائس » . أَلَمْ يكن مكيافللي هو الذي أسند بفكره ، دور المنقذ هذا أولاً الى قيصر بورجيا ، إبن البابا الكسندر السادس (هذا القيصر الذي غالى في امتداحه بشكل واضح في الأمير ، والذي كانت نهايته مثيرة للشفقة)؟.وها هو الآن يتجه الى المديتشي الذي يحكم فلورنسا (الى جوليان في عام1513 ـ ولوران ، الذي أهدى الكتاب له بالنهاية ، في عام1516) والذي كان بإمكانه الاعتماد على البابا ليون العاشر ، الذي ينتمي لنفس العائلة .

« يجب إذن عدم إضاعة هذه الفرصة ، من أجل أن تتمكن إيطاليا ، بعد هذا الزمن الطويل ، من رؤية منقذ يظهر لها . إني لا أعرف كيف أصف ، بشكل كاف ، المحبة التي سيستقبل بها (هذا المنقذ) في كل أنحاء هذه البلاد التي قاست من غزوات الأجانب لايطاليا ، ومدى التعطش للانتقام ، والإيمان العنيد ، والعطف والدموع ! أي الأبواب ستُغلق في وجهه . . . ؟ وأي إيطالي سيرفض الولاء له ؟ . لقد

(*) حول « الامارة الجديدة » والقوة : أنظر ب . دانتريف ـ المرجع السابق ذكره ص . 47

أساء هذا الطغيان البربري بنتنه لكل الناس هنا . فليحمل إذن بيتك الشهير هذه المهمة بالأمل والشجاعة التي تبتدىء بها الحروب العادلة »(1) .

إن من المحتمل للغاية أن لا يكون لوران ، الأمير الضعيف الشخصية ، (الذي سيكون والد كاترين دو مديتشي) ، قد فتح قط مخطوطة الكتاب الذي أهدي اليه ، عندما استلمها . ولهذا لم يسترجع المؤلف مكانه كسكرتير « لمجلس العشرة للحرية والسلام » : وهكذا فإنه لم يحتفظ للأبد بلقب « السكرتير الفلورنسي » إلاّ للتاريخ ، وفي التاريخ . أما الخدمات ، ذات الطابع الثانوي ، التي أراد آل مديتشي أن يطلبوها منه ، إبتداءً من عام 1519 ، فلم تؤدِّ إلاّ إلى إفساد صورته في أعين الجمهوريين . ولهذا فإن هؤلاء عندما أصبحوا ثانية أسياداً لفلورنسا في عام 1527 ، تجنبوا دعوته للعمل معهم . وهكذا توفي مكيافللي في نفس العام ، وهو مُثقلٌ بالحزن ، وواعٍ لحياته الخائبة . أما كتاب « الأمير » فإنه لم يُطبع ولم يُنشر إلاّ بعد ذلك بأربع سنوات ، أي في عام 1531 ، وبإذن من البابا كليمنت السابع .

2 ـ فكرة الدولة(*) وفكرة الانسان عند مكيافللي

إذا كان « السكرتير الفلورنسي » قد طبع علامة عميقة ودائمة على علم وفن السلطة ، فلأنه أعلن بقوة هادئة الفصل الجذري بين السياسة والأخلاق الشائعة ، واستقلال السياسة وأولويتها : السياسة أولاً . إنَّ الفصل والاستقلال والأولوية لم يجرِ التأكيد عليها في « الخطب » بأقل مما حدث ذلك في « الأمير » . لكن « الخطب » كانت من نوع روعة ووقار العصر الروماني القديم ، لهذا فإن أدبَ التصرف الكلامي كان فيها أكبر .

إن هذا الفصل ، وهذا الاستقلال ، وهذه الاولوية ليسوا إلاّ ترجمة لفكرة ما للدولة (الدولة التي هي غاية في حد ذاتها ، وقيمة مطلقة) . وهذه الفكرة نفسها تترافق مع فكرة ، متشائمة ، حول طبيعة الانسان ووضعيته .

إن مكيافللي لا ينطلق من نظام فلسفي ، كما سيفعل هوبس ، ليقدم كشفاً عن طبيعة الانسان . فهو ، بصفته غير مؤمن ، لا يستند لفكرة الخطيئة الأصلية ولمبدأ الطبيعة الساقطة . إن لديه ، باعتباره رجل عصر النهضة الايطالية ، الذوق الحاد للأفراد الكبار المنطلقين في الغابة الاجتماعية والسياسية ، والمتحررين من الانضباط الكاثوليكي الطويل للقرون الوسطى . إنَّ هؤلاء « المتوحشين الكبار » هم الذين تتزين حيوانيتهم بأمجاد الانسانية المتفوقة ، وتطفح بالفضيلة . وبغية توفيق انتشار قوتهم وجرأتهم مع السير المحتوم للقدر (أو الحظ ، كما يجب أن يقول) يضع مكيافللي

---

(1) « الأمير » ـ 370 - 371 .

(*) حول القَدْر الذي ندين به لمكيافللي لكونه « حدَّد نهائياً وأضفى طابعاً شعبياً على المعنى الحديث لكلمة دولة » ، إقرأ كتاب ب . دانتريف ـ المذكور سابقاً ـ ص : 39 - 42 ، و44 - 45 . أنظر في الصفحة 42 ما سيُعترف به ، بعد مكيافللي ، « بأنه السمة المميزة الأساسية للدولة ، أي كونها تطبيقاً مروداً بالقدرة على ممارسة ومراقبة استعمال القوة على شعب معين وفي إقليم محدد » .

مخطط نظرية بدائية فلسفياً ، لكنها لا تخلو من بعض الجمال المسرحي . فالحظ ، كما يرى ، قوي ، لكنه ليس قوياً بشكل كلي . إنه يترك فرصة لحرية الحكم الانساني ، وللحكمة وللطاقة الانسانيتين . فإذا كان صحيحاً أنه سيد نصف أعمالنا ، فإنه يترك لنا حكم النصف الآخر تقريباً . وهو يُثبت قوته في الأماكن التي لا توجد فيها قط أي قوة منتصبة في وجهه لتقاومه . فحيث يكون الرجال جبناء وضعفاء يتلذذ الحظ بتفجير سلطته . وبالعكس فإنه يتسم ، كالنساء ، للجريئين الذين يتعاملون معه بخشونة : « ولهذا فهو دائماً صديق الشباب »(1) . إن هذه النظرية المشجعة بالنسبة للأقوياء ، وللرجال الذين ولدوا ومعهم موهبة قيادة الآخرين ، أولئك المؤهلين لأن يدركوا بنظرة سريعة الفرصة الملائمة ، ويمسكوا بها في الوقت المناسب ، لا تساوي شيئاً بالنسبة للانسان العادي ، المبتذل . وبالنسبة للأغلبية الواسعة التي شاء قدرها أنْ تكون محكومة ، وأن تطيع .

إن حكم مكيافللي على الكائنات المتوسطة أو أولئك الذين تتكون منهم هذه الأغلبية ، هو حكم متشائم ببرودة وإصرار .

وهذا ليس لأنه كان شخصياً قاسياً ، وناقداً كئيباً ، وكارهاً للبشر . فلقد كان في حياته الخاصة رفيقاً مرحاً يقدر بقوة ، ودون أن يخفي ذلك ، كل الأشياء الجيدة في الحياة (كالحب والصداقة) . وإنما لأن حكمه ، عندما يكتب في السياسة ، كان مصبوغاً ، بشكل واضح ، بلون قاتم نتيجة تجربته ، كمتمرس ذي خبرة ، وموظف فطن ، وخادم أمين للدولة ، رأى عن قرب الناس كمحكومين وتابعين للادارة ، أو ، بعبارة أخرى ، رآهم في علاقاتهم مع السلطة . إلاّ أن هؤلاء يظهرون ، عادة ، بمظهر سيء جداً . فهم يتنافسون بجشع وابتذال ورياء وتفاهة (إن لم نقل بدناءة) .

هكذا يصور مكيافللي الناس . لكنه يضيف الى ذلك سمات إضافية . فالناس شرهون ونفعيون : إنهم يستسلمون لموت أب ، بسهولة أكثر مما يفعلون لخسارة ميراثهم . وهم حسودون ، غيورون ، نهمون في رغباتهم ، ساخطون دوماً ، ولا يطمحون إلاّ الى ما ليس عندهم . وهم جاحدون ومتقلبون ، ومتكتمون وكاذبون ومنافقون : فحالما يجدون ذريعة للتخلص من وعودهم ، يقفزون من فوقها . وهم خائفون وجبناء : إن شيئاً واحداً يؤثر حقيقة عليهم ، وهو الخوف من العقاب . (لهذا فإن من الأسلم كثيراً للأمير أن يكون مَهَاباً من أن يكون محبوباً . رغم أن من الأفضل أن يجمع بين الأمرين) . وهم سُذّج ، محرومون من الرأي : غير قادرين على الوصول لأعماق الأشياء . ولهذا فإنهم يدعون أنفسهم يقتنعون بالمظاهر وبالحدث الطارىء . وهم شريرون وخبثاء : وخبثهم هذا لا يزول مع الزمن ولا يَخِفُّ مقابل أي حسنة . وهم ، فوق كل هدا ، قليلو الذكاء : في الشر كما في الخير . إنهم لا يذهبون للنهاية في أي شيء . ونادراً ما يعرفون كيف يكونوا طيبين تماماً أو خبثاء تماماً . كما أنهم يتراجعون أمام الجرائم الكبيرة .

---

(1) « الأمير » ـ 364-367 و« الخطب » ـ ص : 595-597

أنظر ب. ميسنارد (P. MESNARD) = « إنطلاقة الفلسفة السياسية في القرن السادس عشر » (L'essor de la philosophie politique au XVI° siècle) . الفصل الأول ـ 1951 ـ VRIN ـ باريس

وأخيراً فإن كل شيء لديهم يكمن في النجاح ، مهما كانت الوسائل !.وعندما يتعلق الأمر ، خصوصاً ، بأعمال الأمير التي تستهدف الحفاظ على الدولة : « فإن الوسائل ستعتبر دوماً مُشَرِّفة ، وسيمتدحها كل واحد : لأن الشخص العامي لا يحكم إلاّ على ما يرى وما يجري . إلاّ أنّه لا يوجد في هذا العالم إلاّ العاميون . إن الأقلية لا تُحسب قط ، عندما يكون لدى الأكثرية ما تعتمد عليه »(1) .

ولا ينكر مكيافللي ، من جهة أخرى ، أنّ البشر قادرون على القيام بأعمال جميلة ونزيهة . فقد سبق له أن اعترف للرومان القدماء بكل أنواع المؤهلات الرائعة التي يرفض إضفاءها على معاصريه . إلاّ أنه لا يمكن التعويل ، في السياسة ، على حالات خاصة واستثنائية . بل يجب النظر للسلوك المتوسط والعادي لجماهير البشر . إلاّ أنّ مكيافللي أتى على وصف هذا السلوك . وليس هناك من سبب يدعو للاعتقاد بأنه سيتحسن . إن الطبيعة البشرية لا تتغير أكثر من السماء والشمس . إن البشر يولدون ويعيشون ويموتون دائماً حسب نفس النظام ونفس القوانين الأبدية ، ويخضعون دائماً لنفس الرغبات ولنفس الشهوات .

وبما أنّ الطبيعة هي كذلك ، وكذلك هو الوضع البشري الذي تفرضه ، فماذا نفعل بالإنسان ؟ .

إن قضية الغايات الفردية والخلاص الشخصي لا تهم مكيافللي . إن هذا الموضوع لم يكن يقضّ مضجعه . لقد كان يخدم الدولة ، التي قدمت له غايات كافية . ألا تمثل الدولة ، والبشر هم كما هم ، أفضل ما يمكن أن يوجد ، أو أقل ما يمكن سوءاً ، من أجل استعمالهم في ما لديهم من خير ، واحتوائهم في ما لديهم من شر ، ومن أجل تنظيم علاقاتهم المتبادلة ؟(2) .

ولكن ما هي الدولة ، ولماذا الدولة ؟.إن هذه الأسئلة المدرسية لا تثير اهتمام المؤلف . فالدولة موجودة . ومن الضروري المحافظة عليها وتقويتها ، وإصلاحها عند الاقتضاء ، من أجل المحافظة عليها . إن هناك غاية وحيدة هي : ازدهارها وعظمتها . وهي غاية تتجاوز الخير والشر (كما نُعرِّفهما ، على الأقل ، الأخلاق الشائعة ، وتصفهما للأفراد) . ويمكن أن نقرأ في « الخطب » ، وليس في « الأمير » ، وفي معرض الحديث عن إحدى الحقبات الهامة في تاريخ روما : « أنّ الدفاع عن الوطن هو أمر جيد دائماً ، مهما كانت الوسائل المستخدمة في ذلك » ؛ وإن أي اعتبار « للعدل أو الظلم » ، للانسانية أو القساوة ، للخزي أو المجد » لا يجب أن يوقف المواطن الذي يفكر في هذا الدفاع ؛ وإنّ تأمين الخلاص والحرية للوطن المهدَّد هو النقطة الأساسية التي يجب أن تتغلب على كل النقاط الأخرى . إن مكيافللي يوافق الفرنسيين الذين لا يتحملون الاستماع لقول أن هذا الشيء أو ذاك مخجل بالنسبة لملكهم ، « لأنّ الملك ، كما يقولون ، لا يمكن أن يعاني من حياء مهما كان الحزب الذي ينحاز اليه »(3) .

---

(1) « الأمير » ـ ص : 343

(2) أ. رنوديه ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 244 -288 -297 ومبنارد ـ ص : 51

(3) « الخطب » ـ ص : 707 -708

إن ما سيبرهن عليه مكيافللي لقارىء « الخطب » و« الأمير » ، هو أن هذا الأمر صحيح في السياسة الداخلية ، سواء كان في ظل نظام جمهوري ، شرعي ودستوري أم في ظل نظام استبدادي أو أميري . وإنه صحيح أيضاً في السياسة الخارجية . وإن صحته هي من أكثر ما يمكن وضوحاً وقساوة (إنها من نوع تلك الصحة الواقعية للأشياء التي كرّس السكرتير الفلورنسي لها نفسه ، ببسالة) .

في السياسة الداخلية

في الداخل ، ينبغي بشكل خاص ، على الأمير الجديد ، غير الوراثي ، أن يخشى : كل خصومه ، وكثيراً من أصدقائه ، وعدداً كافياً من رعاياه . إن عليه أن يتخلص من خصومه وحسّاده ، معتنياً بممارسة القساوات الضرورية جيداً عليهم (هذا إذا « كان من الممكن ، كما يلاحظ مكيافللي بتشكك ، أن يكون هناك شيء جيد في الشر ») . أما بالنسبة لرعاياه فإن عليه أن يسعى لاقناعهم بالقوة ، عندما لا يعودون يؤمنون به بالاقتناع فقط . فليمتلك إذن القوة ، أي الأسلحة الجيدة ، التي تترافق مع القوانين الجيدة ! وويل للأمراء المنزوعي السلاح ، أو « للأنبياء المنزوعي السلاح » (حسب التعبير الشهير لمكيافللي الذي يتذكر سافونارول الذي هزم عندما فقدت جماهير فلورنسا إيمانها به ، لأنه لم يكن لديه أي وسيلة لاجبار الكافرين به على الايمان)[1] .

إنه لأمر مستحب بالنسبة للأمير أن يكون طيباً وكريماً ومتسامحاً ومخلصاً . لكن العالم كما هو ، والوضع البشري كما هو ، لا يسمحان بهذا الترف من الصفات الجميلة . إلاّ أن تظاهر الأمير بأنه يمتلك هذه الصفات هو أمر جيد ، بل إنه ضروري إزاء الرأي العام في بلاده . إن من الممكن أن نستخلص من مؤلفات مكيافللي نظرية في حكم الرأي العام (أو الدعاية بلغة عصرنا) ، تقوم على ركيزة مزدوجة تتمثل في القوة والنفاق اللذين تنظم الدولة استعمالهما المتتالي على هدى مصلحتها . إن من المفيد دائماً أن يظهر الأمير بمظهر المتحلي بهذه الصفات الجميلة التي ذكرناها . إلاّ أن امتلاكه حقيقة لها يمكن أن يؤدي الى هلاكه . وهكذا فإن من الحسن أن يكون الأمير مشهوراً بالتسامح ، وأن من الحلاوة أن يقدر على أن يكون كذلك بالفعل . لكن القساوة المطبقة بشكل جيد هي التي تحفظ سلطة الأمير ، وتحفظ معها الدولة : إن الاضطرابات التي لا عقاب لها تجرح المجتمع بأسره ، في حين أن الشدة التي يأمر بها الأمير لا تمس إلاّ الأفراد . كذلك فإن من الحسن أن يكون الأمير مشهوراً بأنه ليبرالي وكريم . لكن من السيء جداً أنْ يُعَرِّضَ نفسه ، لكي يكتسب ويحتفظ خاصة بهذه السمعة ، لتبذير أمواله ، بانتظار أن يرهق شعبه بالضرائب : إن الأمير العاقل يجب أن لا يهتم بأنْ يقال عنه أنّه بخيل . « لأن البخل هو إحدى هذه العيوب التي جعلته يحكم »[2] .

إن الحكومات الشرعية والدستورية والجمهورية تتبع ، مع مزيد من اللباقة والشكليات ، نفس أخلاق الدولة التي لا تبالي بالأخلاق الشائعة .

إن من الخطأ ، كما يرى مؤلف « الخطب » ، أن نلوم روميلوس (Romulus) ، المؤسس

---

(1) « الأمير » ـ ص : 305

(2) « الأمير » ـ ص : 334-337

النموذجي للحكم الحر ، بسبب قتله لأخيه ثم لتيتوس تاتيوس(Titus Tatius) شريكه في السلطة الملكية . فلقد كانت دوافعه نقية ، لأننا نعلم أن « المؤسِّس» أو « المُشرِّع » الجديد بهذا الإسم يجب أن لا يوفر شيئاً من أجل أن يَشُدَّ لنفسه فقط كل السلطة ، وأن يتحرر من القواعد العادية :

« إذا كانت الواقعة تتهمه ، فإن النتيجة تعذره : وإذا كانت النتيجة جيدة فإنه يُبَرَّأ » ؛ تلك هي حالة روميلوس . إن الذي يجب إدانته إنما هو العنف الذي يهدم وليس العنف الذي يُصْلِح . إن المشرع سيكون لديه ما يكفي من حكمة وفضيلة لكي لا يوصي لآخرين بالسلطة التي أمسكها بيده . ونظراً لأن البشر يميلون للشر أكثر مما يميلون للخير ، فإن خليفته يمكنه جيداً أن يقيس السلطة التي سيستعملها من جهته . ومن جهة أخرى ، فإنَّ رجلاً واحداً يمكن أن يكون قادراً على تكوين دولة ، لكن مدة بقاء الدولة وقوانينها ستكون قصيرة جداً ، إذا كان التنفيذ سيوضع بين أيدي فرد واحد . إن الوسيلة لتأمين التنفيذ تكمن في إسناده لعناية وحراسة عدة أفراد »[1] .

وكما هو الحال بالنسبة لأمير جديد ، فإن الحكومة الحرة التي تأسست حديثاً يجب أن تتلخص ، إذا أرادت أن تدوم ، ممن يظهر أنه عدو للنظام الجديد للأشياء . وهكذا حكم بروتوس (Brutus) على أبنائه بالموت لأنهم تآمروا ضد الحرية الرومانية التي أعاد تثبيتها : إنه لمثال رهيب يُبرز الضرورة القاسية التي تفرض نفسها على النظام الجديد ، الذي يقوم على إثر ثورة ، إذ كان يحرص على تثبيت جذوره . إن « السكرتير الفلورنسي » يستلهم هذا المثال من أجل أن يستخلص قاعدة شرسة ، ولكن أكيدة ، يمكن نعتها بأنها مكيافيلية بشكل نموذجي ، بكل ما في هذا النعت من معنى : إن كل تغيير في الحكم كما يقول سواء من الجمهورية الى الطغيان أم من الطغيان الى الجمهورية ، يجب أن يكون متبوعاً (وبشكل ما مطبوعاً) بالقتل المشهود لبعض أعداء الدولة الجديدة : « إن من يقيم حكم الطغيان ولا يقضي على شخص مثل بروتوس سيسقط سريعاً ، ومن يعيد الحرية الى بلاده ولا يضحي بأبنائه ، مثل بروتوس الآخر ، لا يحافظ عليها ، إلاّ لفترة وجيزة جداً من الزمن »(*) .

ولكن ما هو وضع الدين في كل هذا ؟

من السهل التنبؤ بأن مكيافللي يهتم بالدين من زاوية الدولة وصيانتها وعظمتها قبل كل شيء . إن الدين كخادم للسياسة يعتبر شرطة فريدة من نوعها في الدولة . إنه أداة تأديبية عجيبة لا يمكن للشيء العام أن يستغني عنها . فحيث تكون العبادات الإلَهية محتقرة ، يكون الفساد وهلاك

(*) يطابق مكيافللي هنا « بشكل فريد » بين بروتوس الأول (لوكيوس) الذي طرد الملوك التاركانيين ، وضحّى بأبنائه ، وبروتوس الثاني (ماركوس) أحد قتلة يوليوس قيصر . أنظر : « الأعمال الكاملة » ـ لابلياد ـ الحاشية ـ ص : 1517 .

(1) « الخطب » ـ ص : 405

الدولة وشيكين . لهذا فإنّه لواجب مقدس على كل الحكام ، سواءً كانوا إستبداديين أم دستوريين أن يحافظوا على أسس الدين القومي باعتباره ضماناً للاتحاد وللأخلاق الحسنة . ولا يهم ما إذا ما كان الحكام شخصياً لا يؤمنون بهذا الدين : فالمسألة هنا ليست مسألة حقيقة أم بهتان ، وإنما هي مسألة حكمة سياسية ومعرفة بالطبيعة البشرية . إنَّ على الحكام أن يعرفوا كيف يستعملون بطريقة مناسبة الكهّان والمعجزات والعرّافين والتنبؤات . كما أن عليهم أن يعرفوا الفن الذي تمكن القنصل بابيريوس (Papirius) بواسطته ، أثناء معركة هامة جداً بين الرومان والسمنيتيين (Samnites) « أدت لاضعاف هذا الشعب المحارب والقضاء عليه للأبد » ، من أن يقلب التكهنات غير المواتية للدجاجات المقدسة التي لم تكن تريد أن تأكل ! »(1)

إلاَّ أنَّ هناك دين ودين . فمكيافللي لم يحب المسيحية ولم يفهمها . لقد كان مغرماً بالحرية وبالقوة في العصور القديمة . وكان يرى فيها الثمار الرائعة للتربية التي قدمتها الأديان الوثنية . فهذه الأديان كانت تركز على الفضائل الطوعية الوحشية التي تصنع الشعوب القوية ، وخصوصاً ، الحرة . كما كانت توحي بحب العمل والمجد الدنيوي ، وتقدس قادة الجيوش ورؤساء الجمهوريات ، وتجعل قوام السعادة القصوى في عظمة النفس وقوة الجسد ، وفي كل ما يجعل البشر مخيفين . أمّا المسيحية ! « ديننا » ، فإنها تجعلنا ، كما يقول مكيافللي ، نُكِنُّ قدراً قليلاً من التقدير لمجد هذا العالم . فهي تمجد أكثر الناس الوضيعين الذين يكرسون وقتهم للحياة التأملية . وتُطالب بقوة النفس ، قبل كل شيء ، من أجل تحمل الآلام . وتُعِدُّ البشر ، من أجل الذهاب الى الجنة ، لتلقي ضربات الاشرار ، بدل ردها لهم : إنَّ « ديننا » هذا يضع السعادة القصوى « في التواضع والدناءة واحتقار الامور البشرية » ، ويجعل الشعوب ضعيفة ، ويصنع منها فريسة سهلة للاشرار المتربصين(2) .

ولكن ألاَ يوجد في هذا ، كما يتساءل مؤلف « الخطب » (بإخلاص أم بتصنع ، لا ندري) تشويه وتحريف وتفسير خاطىء - وأثيم - للمسيحية الصحيحة ؟. إن هذه لم تُبقِ وفق مبادىء مؤسسها (بالرغم من التجديد والعودة للفقر ، ولمثال المسيح الذي دعا له كل من القديس فرانسوا والقديس دومينيك) . ولهذا يُدين مكيافللي « جبن أولئك الذين فسّروا ديننا بالتكاسل وليس بالفضيلة (virtu) » . ثم يعود بعد ذلك للأمر الذي يهمه جداً ، والذي هو في نظره (وكما كتب صراحة الى فيتوري) (*) ، أغلى « من روحه » : أي للوطن . فيقول بأنه لو أنَّ هؤلاء المفسرين المفسدين اعتبروا بأن الدين المسيحي يسمح بتمجيد الوطن والدفاع عنه ، لكانوا فهموا بأن حب الوطن وتمجيده « وجعلنا قادرين » على النضال من أجل الدفاع عنه ، هو واجب ديني(3) .

إن أساس القضية هو أن مكيافللي الذي يؤمن كلياً بالسياسة والدولة ، ويحب كلياً روما

---

(1) « الخطب » - ص : 419-420

(2) « الخطب » ص 519

(*) في 16 نيسان 1527 أنظر : الرسائل - المجلد الثاني - ص . 547 وص 110

(3) « الخطب » - ص : 520

العصور القديمة ، وإيطاليا وفلورنسا عصر النهضة حالياً ، لا يقبل التضحية ، ولا يعلن جمال التضحية إلاّ إذا كانت في سبيل هذه المؤسسة البشرية بشكل خالص والتي هي الدولة ، دعامة وملجأ الوطن الدنيوي . وكما يشير أ . رنوديه فإن الفكرة التي من أجلها « يستطيع أن يضحي بنفسه لا توجد فيما وراء الأفق البشري . وإنما هي تكمن في بناء الدولة وصيانتها وتوسيعها ؛ وفي تأكيد قوة العبقرية الانسانية ، وليس في التخلي عما يعتبر مجداً بشرياً ، وفي الاهتمام بالمدينة السماوية »(1) .

إن مكيافللي ، في نهاية الأمر ، وبعد إبداء التحفظات الخطيرة التي رأيناها ، يرضى بالمسيحية كدين رسمي للعالم الذي هو عالمه . إلاّ أنه لا يرضى بها إلاّ بعد أن يطهِّرها للحد الأقصى من سُمِّها ضد ـ الاجتماعي ، ويوجهها للحد الأقصى باتجاه التحول لدين دولة ، موضوع في خدمة المصالح الزمنية للدولة ، ولا سيما هدوءها في الداخل ، وعظمتها في الخارج (وفي هذا يذكرنا مكيافللي بمارسيل دو بادوا) .

ألَنْ نرى أن أغلبية السياسيين الغربيين سيرصون ، في المستقبل وفي ظل كل الأنظمة ، وبصورة علنية أم لا ، وبوعي تام أم لا ، بالمسيحية ، بهذه الطريقة تماماً إذا أخذت ككل ، وسيضعون الدولة وخلاصها فوق الدين والخلاص الأبدي ؟ .

في السياسة الخارجية

يُظهر مكيافللي ، في هذا الميدان ، بشكل أفضل ، وضوحه القاسي نتيجة لتجربته في دبلوماسية عصره .

ويبين كتاب « الخطب » بشكل لا يقل عن « الأمير » ، كيف يجب أن تقترن ، بانسجام ، القوة بالحيلة ، والعنف بالغش .

إن الأمير الجديد يحتاج ، بشكل بديهي ، لأن يكون حصوصاً متربصاً لمخططات جيرانه . ويجب عليه أن يكون ، في نفس الوقت ، أسداً وثعلباً . فإن لَمْ يكن إلاّ أسداً فإنّه لن يرى الفِخَاخ : إلاّ أن الغابة الدولية مليئة بالفخاخ . وإن لم يكن إلاّ ثعلباً فإنه سيكون عاجزاً أمام الذئاب : إلاّ أن الغابة مليئة بالذئاب . إنه يحتاج ، على حد سواء ، لأن يكون ثعلباً من أجل كشف الفخاخ ، ولسداً من أجل ترويع الذئاب . إن الجمهوريات لا تفلت من ضرورات مشابهة ، وإن كانت عادة ، أقل إلحاحاً .

إن اللوحة التي يعرض فيها مؤلف « الخطب » الوسائل التي بواسطتها أسّست جمهورية روما أمبراطوريتها ووسعتها على حساب حلفائها وأعدائها ، هي لوحة فظيعة ، برأي أي أخلاقي . أما بنظر مكيافللي ، فإن هذه العملية كانت طبيعية جداً . إن الرومانيين لم يقوموا بوضوح إلاّ بتطبيق القانون المزدوج ، الذي يُسمّى في أيامنا هذه « بفيزياء » القوى السياسية : إنه ، من جهة أولى قانون البقاء ، وهو قانون أناني يطبق على الدولة كما يطبق على كل كائن حي ؛ لكنه في حالة

(1) رنوديه ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 44

الدولة « بتوسع ويكتسي طابعاً شبه مقدس »(1) ؛ ومن جهة ثانية قانون المنافسة الحيوية الذي ينجم ، في عالم مقسم الى دول متميزة ، بشكل حتمي ، عن قانون البقاء . إن على كل دولة أن تخضع للقواعد القاسية التي يفرضها هذا القانون المزدوج ، وإلاّ فإنها ستزول من الوجود بصورة جذرية . إن المسيرة التي اتبعها الرومان تثير ، من باب أولى ، برأي مكيافللي ، الاعجاب ، لأنهم أبدعوا ، ولم يكن لديهم في ذلك مثال سابق . لقد عرفوا كيف يجدون ، بفضل عبقريتهم السياسية وحدها ، الصيغة الصحيحة للنجاح الخارجي ، والتي تمتزج فيها القوة والحيلة بكميات مناسبة .

القوة : ينبغي قبل كل شيء امتلاك قوى كافية أو ، بعبارة أخرى ، أسلحة جيدة : الأمر الذي يتضمن حسب الفكرة العزيزة على مكيافللي ، رائد الدعوة لتأسيس الجيوش القومية ، وجود ميليشيا جيدة من المواطنين . « كم يستحق أن يُلزم الأمير أو الجمهورية اللذين ليس لديهما قط جيوش خاصة بهما من أجل الهجوم أو من أجل الدفاع » . وهذا ما يُفصّله المؤلف في « الخطب » كما يلي :

« كانت روما تتمتع بأربعين سنة من السلام عندما أصبح تاللوس (Tullus) ملكاً . وفي ذلك العصر لم يجد هذا رومانياً واحداً يحمل السلاح . ولما أراد أن يشن الحرب ، لم يفكر باستخدام سامنيتيين أو توسكانيين أو أي شعب آخر معتاد على القتال . بل قرر ، كرجل حكيم ، أن لا يطلب المساعدة إلاّ من رعاياه . وليس هناك ما هو أكثر صحة من هذا : فإذا لم نجد جنوداً في أي مكان يوجد فيه رجال ، فهذا ليس بسبب خطأ الطبيعة أو خطأ الموقع ، وإنما بسبب خطأ الأمير . . . إن المحاربين يوجدون في أي مكان يوجد فيه قادة قادرون على تكوينهم . وهكذا عرف تاللوس كيف يُدرّب الرومانيين »(2) .

إن المبرر الأول والأخير لسياسة الأمير ، ولا سيما الأمير الجديد ، هو استعمال قواه ، أي شن الحرب . فهذه السياسة بالمؤسسات والقواعد التي تتعلق بها ، يجب أن تكون موضوع كل أفكاره . إنها المهنة الحقيقية لأي حاكم . فالذي يحتقر الفن الحربي يركض الى هلاكه . إن مكيافللي يرى بأن الحرب تندرج ، مثل أكثر الظواهر طبيعية ، ضمن معطيات حياةالغابة السياسية نفسها . إنه يعرف ، أو يشعر ، بأن انقسام العالم الى دول متميزة يخفي الحرب في أحضانه ، كما تخفي السحابة العاصفة .

إن الدولة الجمهورية مثلها مثل الدولة الاميرية(L'Etat princier) يجب أن يهيمن عليها ، إذا أرادت العيش ، نفس الاهتمام بالحرب وبالمؤسسات والقواعد التي تتعلق بها . إلاّ أنه يحق لها ، أن تعتمد على الاخلاص وروح التضحية والفضيلة لدى الشعب بأسره ، في حين أن الدولة الاميرية غالباً ما ترى مصيرها متعلقاً بذكاء وفضيلة فرد واحد .

---

(1) المرجع السابق - ص : 244

(2) « الخطب » - ص : 435

الحيلة : إن استعمال الحيلة والغش في إدارة الحياة الخاصة أمر مكروه . لكنه يصبح مجيداً ومحموداً للغلبة في إدارة الحرب . إن الانتصار على عدو كثعلب ، لا يستحق ثناءً أقلّ من الانتصار عليه كأسد . وهو يضفي أيضاً نفس القدر من المجد على القائد الكبير الذي أحرزه . ويؤيد هذا الرأي ما أضفي على هنيبعل في بعض الظروف ، وعلى بونتيوس (Pontius) قائد السامنيتيين عندما اجتذب الرومانيين الى مضائق فورش كودين .

إن الحيلة لا تلعب دوراً أقل أهمية في زمن السلم . فالحكّام يجب أن يحرروا المعاهدات ويطبقوها كثعالب . إن هذا الأمر يعتبر ضرورة حزينة بالنسبة للدولة !. إن من المستحب أكثر أن يكون الم[illegible] رميا[illegible] لامه . لكن هذا الوفاء هو من الأشياء التي لا يتضمنها قط الوضع البشري . فنظراً لأن البشر [illegible]م كما هم ، فإن من الضلال أن تراعي وعداً قطعته على نفسك إذا كانت مراعاته ستنقلب [على م]صلحتك ، أو إذا كانت الأسباب التي دفعتك الى قطعه قد اختفت . إن هذه الوصية (كما جاء في الفصل الثامن عشر [من] « الأمير » (الذي وصف بأنه « جوهر المكيافيلية ») وعنوانه « كيف يجب على الأمراء أن يحفظوا وعودهم » لا تساوي شيئاً إذا كان البشر كلهم طيبون . ولكن بما أنهم أشرار ، ولن يحفظوا وعودهم لك ، فإن عليك بدورك ، أن لا تحفظ وعدك لهم . « ولن تعوز الأمير مطلقاً الاعذار الشرعية من أجل تزيين حنثه بالوعد » . إن الكثير من الأمثلة تبين أن أعمال الذي يعرف بشكل أفضل تقليد الثعلب ، والذي يعرف بشكل أفضل كيف يخدع بالحيلة روح البشر . ستكون أكثر ازدهاراً من أعمال الذي يتكل على الوفاء . إن كتاب « الخطب » لا يدعو لأخلاق مختلفة . فهو يحيل حتى صراحة لما جاء في « الأمير » حول مسألة الوعود التي ينبغي الوفاء بها أم لا(1) .

وبالطبع ، فإن المحكومين ليس لهم أن يعرفوا أي شيء عن هذه الأمور التي تعتبر أسراراً للدولة . إلا أن من المستحسن ، في نظرهم ، وفي نظر الرأي العام الأجنبي ، أن تعرف الدولة كيف تتزين بالألوان المحبوبة للوفاء والعدل والحق والاحترام الدقيق للاتفاقيات والانسانية . ومن المستحسن إظهار أن المعتدي والمخادع والظالم ومنتهك الحق والوعد المقطوع هو الطرف الآخر . عدو الأمس أو اليوم أو الغد .

الخلاصة : السياسة أولاً

إن الأمر يتعلق بلا جدال ، وكما نرى ، بإقرار « أولوية السياسة » ، كبديل « لأولوية الأخلاق » التقليدية . وليس هناك ، عند نهاية العصور الوسطى ، ما هو جديد وغريب أكثر من هذه الرغبة في عزل السياسة عن كل ما عداها ، وعن كل ما لا يتعلق بموضوعها الخاص ، أي تأسيس وحفظ وتكبير الدولة ؛ ومن هذا الرفض للحكم عليها تبعاً لقيم أخلاقية غريبة عن هذا

---

(1) « الخطب » ـ ص : 708 -709

ـ أنظر : شارل بنوا (Ch. BENOIT) « المكيافيلية قبل وأثناء وبعد مكيافلي » (La machiavélisme, avant, pendant et après M.) 3 مجلدات ـ باريس ـ منشورات Plon ـ 1907 - 1915 - 1935

الموضوع ؛ ومن هذه الطريقة بتفحصها بكل حرية الروح والصوت وبكل الوضـوح ، وبتجـرد العالِم وبرودة الاختصاصي (*) . هل من المفيد أن نوضح بأن « السكرتير الفلورنـسي » ، وفيما يتعلق بالممارسة السياسية ، لم يخترع ، في الواقع ، شيئاً من الحيل والخدع والقسـاوة والفظاعة الطبيعية أو الأخلاقية ؟.لقد كانت العصور الوسطى « الشاسعة والصعبة » (على حد تعبير فرلين) زاخرة بهذه الأمور . لكن ... الذي تغير كان على صعيد الفكر (إلاّ أن هذا هو الأمر الأساسي) كما يشير لذلك بقوة أ. كواريه (A. Koyré) في السطور التالية :

« مع نيقولا مكيافللي أصبحنا حقيقة في عالم آخر تماماً . لقـد ماتـت العصـور الوسطى . ويبدو ، أكثر من ذلك ، أنها لم توجـد مطلقـاً . فكل قضاياهـا : كالله والخلاص والعلاقات بين العالم الماورائي والعالـم الـدنيوي ، والعدالـة والأسـاس الإلـهي للسـلطة ، غير موجودة بالنسبة لمكيافللي . وليس هناك إلاّ حقيقة واحدة هي حقيقة الدولة ؛ وواقع واحد ، هو واقع السـلطة . إن هناك قضية واحـدة ، هي : كيف يمكن تثبيت وحفظ سلطة الدولة . . . إن لا أخلاقية مكيافللي ، هي ببسـاطة ، أمر منطقي . فالدين والأخلاق ، من وجهة النظر التي وضع نفسه فيها ، لا تشكل إلاّ عوامل إجتماعية . إنها عبارة عن وقائع يجب معرفة استعمالها والتعامل معها . وهذا كل ما في الأمر . إن من الواجب ، حين إجراء حساب سياسي ، أن نأخذ بالحسبان كل العوامل السياسية : فماذا يمكن لحكم قيمي حول عملية الجمع أن يفعله في مثل هذا الحساب . إنه لن يستطيع أبداً تغيير المجموع »(1) .

إن « المكيافيللية » (بالمعنى الكامل لهذا الوصف المُحَقِّر) لم تكن جديدة وغريبة بالنسبة للأخلاق المسيحية فقط ، وإنما كانت كذلك أيضاً بالنسبة للأخلاق الرواقية ، وللأخلاق الوثنية التقليدية ، أخلاق أفلاطون وارسطو . لأن هذا الأخير ، إذا عَرِفَ كيف يكون وضعياً وعلمياً في منهجه وتحقيقاته ، فإنه لم يكن يفصل مطلقاً السياسة عن الأخلاق : إن المدينة الارسطوطاليـسية كانت لها ، من حيث ماهيتها ، غايات أخلاقية . إنَّ السياسة كانت أخلاقاً عليا .

وبالمقابل ، فإن الدول القومية والسيدة التي سينقسم العالم الجـديد ، حتماً ، فيما بينهـا ، سنجد في المبادىء الأساسية والوصفات التي قال بها « السكرتير الفلورنسي » ما يدعـم ، بشـكل عجيب ، إرادة القوة الفتية لديها . لقد رسم مكيافللي أوضح صورة لأخلاق الغابـة السـياسية في عصره . وقدَّم ، في نفس الوقت ، تبريراً هادئاً لأسوأ الوسائل التي تستعمل فيها . إن الدولة القومية والسيدة ، في الوقت الذي بقيت فيه مسيحية بالاسم والبطاقة الشخصية ، اعتبرت أنَّ من المسموح به

(*) لهذا قيل عن مكيافللي بأنه مؤسس علم السياسة الحديث . أو « علم الحكم » . وهذا ليس بدون وجود الجهل ما لنسيان أن السياسة هي أيضاً فن . فن الحكم أو « فن الدولة » حسب تعبير مكيافللي نفسه الذي كان يعرف عن ماذا كان يتكلم .

(1) أ. كواريه (A. KOYRE) = « دراسـات في تاريخ الفكر العلمي » (Etudes d'histoire de la pensée scientifique) ـ باريس ـ P U.F. 1966 ـ ص : 11

لها أن تعمل ، بأي ثمن ، على ازدهار الجماعة البشرية التي تمثلها (أي : الأمة والوطن) ، وأن ترتقي بعظمتها الزمنية . كما اعتبرت أنّ من حقها أنْ تتصرف كما تريد ، وبغض النظر عن الوسائل ، شريطة أن تتقذ المظاهر فقط . إن هذه الدولة ، بعد أن تحررت من الوصاية الامبراطورية ، والوصاية الاقطاعية والوصاية البابوية ، ستستطيع ، من أجل أن تؤكد ذاتها وتفرض نفسها ، أنْ تتحرر ، بدون عذاب وجدان ، من وصاية الحق الطبيعي والعدالة ، أي باختصار . من الأخلاق الشائعة ، الصالحة بالنسبة للأفراد فقط . بدون عذاب وجدان : في هذا يكمن التجديد ذو المدى الشاسع . إن الذين سيتصرفون ويتحدثون باسم الدولة سيعملون ، بالعكس تماماً ، بوجدان مطمئن ، منطلقين من الاعتقاد ، الساكن في قلوبهم ، بأنهم ينجزون واجباً مقدساً .واجب هو الأكثر قداسة من كل الواجبات(1) .

إن الدولة الملكية ، التي كانت تكبحها عدة عناصر ، لم يكن عليها ، رغم الاغراء ، أنْ تذهب في هذا الطريق للنهاية . إن الدولة لم تتجرأ على أن تُنَصِّبَ نفسها كلياً كوثن ، إلاّ فيما بعد ، في القرنين التاسع عشر والعشرين ، وذلك عندما أصبحت غير شخصية ومُجَسَّدة بحكام دكتاتوريين زائلين ، وعندما قام فلاسفة سياسيون منهجيون باستخلاص النتائج الأخيرة ، والفظيعة غالباً ، من نصائح مكيافللي التجريبية كلياً .

لكن أصواتاً أخرى ارتفعت ، في عهد النهضة ، لتتحدث بشكل مختلف كلياً عن صوت مكيافللي : إنها بالخصوص أصوات ايرسم(Erasme) وتوماس مور(Thomas More) . إن هذه الأصوات واحتجاجاتها هي التي من المهم الاستماع اليها ، الآن .

3 ـ الاحتجاج

لقد كتب مكيافللي محضره ـ ووافق بطريقته . أما إيرسم الروتردامي وتوماس مور اللندني ، فقد لاحظا ، هما أيضاً ، لكنهما لم يوافقا .

إيرسم (1464 ـ نحو1536) والسلام :

إن « النزعة الانجيلية السياسية » (على حد تعبير ب. ميسنارد) لمؤلف كتاب « مدح الجنون » (L'éloge de la folie) المشهور منعته من قبول قساوة بل خزي الواقع . وأَمْلَتْ عليه رفضاً مزدوجاً من طرف القلب والروح . إنَّ ايرسم لم يكن يستطيع أن يرى للاضطرابات السياسية والعاهات الاجتماعية العديدة ، إلاّ علاجاً واحداً : العودة للانجيل ونصرنة كل شيء ، بما في ذلك الثقافة الكلاسيكية ، من أجل أنْسَنَة كل شيء . هكذا يمكن ، بنفس الحركة ، تطهير الدين وإحياء الإنسان .

وقد أراد أيضاً أن يرى الأمير مُكَمَّلاً بكل أنواع الفضائل ، ومُكَوَّناً ، بالتالي ، على يد مرب

---

(1) جـ ماريتان(J. MARITAIN) : « مبادىء السياسة الانسانية »(Principes d'une politique humaniste) ـ باريس ـHartmann ـ1945 ـ ص : 150-155

مختار بعناية . إن كتاب « تأسيس الأمير المسيحي » (L'institution du prince chrétien) (1516) الموجه لشارلكان المستقبل يشهد على الموهبة التربوية المخصصة لولي العهد ، والتي كان يتمتع بها الانساني المسيحي الكبير الذي يُعَلِّمُ بشكل مغاير تماماً لمكيافللي . فهو يرى أن السعادة العامة تتعلق بالكمال الأخلاقي للأمير . فليس هناك عِلْمان للاخلاق ، الأول للرعايا والآخر للحكّام . إن على هؤلاء وأولئك أن يقدموا نفس الحساب لله . « فالمعلم المشترك ، يسوع المسيح ، لم يُرِقْ دمه من أجل افتداء الصغار بأقل مما أراقه من أجل افتداء أكبر الملوك » (*) . إن على الأمير أن يتبع المعلم في الطريق الذي دعاه إليه . وهو طريق له ، مثل كل طريق آخر ، آلامه الشديدة التي عليه أن يقاسي منها بدون عجز : لأن هذه الآلام الشديدة هي شارة انتخابه . لا سيما وأن المنفعة العامة يجب أن تتغلب لديه على الشهوات الشخصية .

« وإذا لم تستطع (يعظه ايرسم) أن تحافظ على صولجانك إلاّ على حساب العدالة ، ولقاء طوفان من الدم البشري أو إهانة الدين ، فتخلَّ ، من باب أولى ، عن الصولجان ، واستسلم للظروف . إن عليك أن تخاطر بحياتك من أجل الدفاع عن رعاياك . وأن تضع خلاص الدولة قبل حياتك . ومع ذلك فعندما تقوم بهذه الأعمال الجديرة بأمير مسيحي حقيقي ، فإنك ربما ستجد أناساً سيصفونك بالأبله وبالسيد المسكين . فَثَبِّتْ قلبك وَفضِّلْ أن لا تكون إلاّ إنساناً وعادلاً ، بدل أن تكون أميراً ظالماً » (1) .

إن النزعة الانجيلية السياسية لا تستطيع أن تقبل بالحرب بين الدول إلاّ بصعوبة . فالحرب ، بنظر ايرسم ، هي فضيحة في وجه تعاليم المسيح (في نفس الوقت الذي تعتبر فيه تحدياً للعقل الانساني) . إن مؤلفه « مخاصمة السلام » (Querela Pacis) ، المنشور في 1517 ، الذي اعتُبِرَ **دعوى للسلام جُوبهت بالتحقير والمطاردة من كل جانب ومن طرف كل الأمم** ، يعكس بشكل رائع سخط الانساني المسيحي وقلقه أمام ما كان يمثل ، في عصره ، « شراً مستمراً » . فإذا كان السلام حقيقة . كما لا يشك بذلك ايرسم قط ، الشرط لكل ازدهار ، والمصدر والأم والحافظ والحامي « لكل الأشياء الطيبة » في السماء والأرض ؛ وإذا كانت الحرب عكس ذلك بالضبط ، أو بعبارة أخرى ، السبب الأساسي لكل النكبات ، والأسوأ من بين كل المصائب ، وكانت قادرة على أن تدمر أفضل الأشياء ثباتاً ، وتبهمم كل ما هو نزيه وممتع ، وتفرغ قلوب البشر من كل فضيلة وتقوى : فإن من حق السلام لذلك أن يشكو بمرارة لكونه أمراً محظوراً تعيساً ومطروداً من العالم المسيحي نفسه ! الحرب بين المسيحيين ؛ أي فضيحة هذه ! والقدّاس يقال في معسكر كما في الآخر ، هل هناك من شيء « أكثر فظاعة » ؟ .

ولكن ، يجاب على هذا ، إنها الضرورة التي تؤدي الى الحرب . فيرد الأخلاقي المسيحي ،

(*) هذه الجملة ليست مأخوذة من « تأسيس الأمير المسيحي » ، وإنما من رسالة موجهة الى الملك فرانسوا الأول . «

(1) ب . ميسنارد = « إنطلاقة الفلسفة . . . » المرجع السابق ذكره ـ ص : 95

لا : إنها الشهوات الانسانية . ليقرأ هذا الأمير الذي يشكو بأنه دُفِعَ ، رغماً عنه ، لمقاتلة الأمراء الآخرين . ليقرأ بوضوح ما يوجد في ضميره : وسيرى فيه أن الغضب وجنون المجد والطموح والجشع والحماقة هي التي تدفعه للهجوم ، وتقوده ، وه ليس الضرورة »(1) .

إن النظر للحرب كتجارة رابحة ليس أقل خطأً . فلكل شيء ثمن ، والمنتصر سيتألم من الحرب بقدر المغلوب . لهذا فإنه يجب على كل أمير صالح ومسيحي أن ينظر للحرب نظرة ارتياب ، مهما أُريد لها أن تكون عادلة . (فمن ذا الذي لا يعتبر أن قضيته هي العدالة بعينها ؟) . ويقترح إيرسم وسائل مختلفة من أجل احتواء المصيبة : كالتحكيم وتثبيت الحدود القومية بشكل نهائي ، وبعيداً عن تأثير التحالفات العائلية . وينتهي مؤلف « مخاصمة السلام » بتوجيه أكبر توسل مؤثر للأمراء (« الذين تخضع لارادتهم بشكل خاص شؤون العالم ، والذين يمثلون من بين البشر ، صورة المسيح ») وللكهان وعلماء اللاهوت والاساقفة وكبار رجال الاكليروس ، وكل الرؤساء والأقوياء في الأرض ، لكل أولئك الفخورين بأن يكونوا مسيحيين ، لكي يوحدوا وينظموا جهودهم وقواهم ضد الحرب . . . . »(*) .

هل كان ايرسم على خطأ في تنبيهه للأمير الانجيلي بأنه سيجد أناساً يصفونه « بالأبله وبالسيد المسكين » ؟ ابتداءً بلا شك بمكيافلي ، المتعلق بالحقيقة الواقعية للأشياء ، والذي نتخيله وهو يهز كتفيه استخفافاً بهذه الدعوة « للنبي المنزوع السلاح » ! .

ـ توماس مور (1478-1535) واليوتوبيا

في عام 1516 ظهر في لوفان (Louvain) باللاتينية ، كتاب يوتوبيا (Utopie) أو « البحث في أفضل شكل للحكم » . أما مؤلفه السير توماس مور ، فهو محامٍ بارز في نقابة المحامين بلندن ، واستاذ حقوق ، وعضو برلمان ، وسفير شرَّفَهُ الملك هنري الثامن بأن أغدق عليه ، غصباً عنه تقريباً ، أعلى حظوة ، حين جعله ، في عام 1529 ، رئيساً لقضاة إنجلترة ، وذلك قبل أن ينتهي به الأمر لأنْ يُقطع رأسه ، في عام 1539 ، شهيداً في سبيل ايمانه الكاثوليكي ، ولأنه أعلن معارضته لطلاق الملك وللانشقاق الانجليكاني ؛ ثم لأن يُطَوَّبَ كأحد الأبرار ، بعد عدة قرون ، على يد البابا ليون الثالث عشر (في عام 1886) ، ثم يُجْعَلَ قديساً (في عام 1935) على يد البابا بيو الحادي عشر (Pie XI) ، تحت اسم القديس توماس مور .

لماذا تخيل هذا العقل الكبير والقلب الكبير ، هذا الانسان صاحب المؤهلات الاستثنائية ،

---

(1) ميسنارد ـ ص : 102-118

(*) لن ننسى أنَّ كتاب « مدح الجنون » يخصص أيضاً جانباً هاماً منه للهجاء الاجتماعي ، سواء تعلق الأمر بالحرب (« أين نجد جنوناً أسوأ ؟ » ـ في الفصل 23) ، أو بحب الذات القومي ، وما يثيره من سخرية (الفصل 43) ، أو بالملوك والأمراء أصحاب السيادة الذين لا يقومون بمهام مهنتهم (الفصل 45) ، أو بالباباوات والكرادلة والاساقفة الذين يقلدون سلوك الأمراء ويصلون تقريباً لحد تجاوزهم (الفصل 47)(26) .

(2) إقرأ « مدح الجنون » في « الفلسفة المسيحية ـ باريس ـ Vrin ـ 1970

نموذجاً ليقترحه على المدن الواقعية على غرار ما قام به أفلاطون في « الجمهورية » [*] ؟ .

لأن المنظر الفظيع للبؤس المتنامي في زمنه بانجلترة كان يلاحقه . وهو بؤس كانت له نتائجه : كالسرقات والجرائم وعصابات الساقطين التي يزخر بها الجيش لتتغذى فيه ، « وتسمم السلام » . إن إنسانية مور المهتزة ورأفته العميقة تلازمان فكره القوي في البحث التحليلي عن الأسباب . وهو تحليل يقوده ليطرح على نفسه أسئلة تتعلق بما لك وما لي، وبالحق الفردي والمطلق للملكية ، وبالنقود « مقياس كل الأشياء » . ويُشَهِّرُ مور بكبار الملاكين النبلاء ، الطفيليين العاطلين عن العمل ، الذين يرهقون مزارعيهم بشدة ، ويتغدون من عمل الآخرين الذين يُدفعون للتسول . ويستنكر تركيز الثروات الناجم عن تجارة الصوف المرتبطة بحد ذاتها بهذه المصيبة الاجتماعية الحقيقية المتمثلة بتحويل الحقول المزروعة الى مراعٍ للخراف . فنظراً لعدم زرع الأراضي ، يُرمى الفلاحون خارجها ، ويُكتفى براعٍ واحدٍ لحراسة بضع آلاف من الاكرات التي تعود لمالك واحد ، ويحيط بها سياج واحد (إنها مأساة التسييجات الانجليزية) ، وهذا ما يؤدي للنزوح المحزن لأسرٍ كاملة عديدة نحو أسوأ الكوارث ، بعد طردها من منازلها ، وهي لا تعرف إلى أين تذهب . كما يؤدي لارتفاع تكاليف الحياة : ابتداءً بزيادة سعر الصوف الذي يحتكره بضع رجال أغنياء جداً يستغلون السوق .

ويرى مور جيداً العلاجات ، أو ، على الأقل ، المسكّنات التي يمكن للحكماء أن يقترحوها على الملوك ، إذا كان الملوك ينصتون للحكماء . ولكن بما أن رجل القانون الكبير ، والاداري الكبير ، كان يائساً من إمكانية الاصلاحات الوضعية ، فقد لجأ للحديث المطلق عن بناء خيالي وفكرة وهمية من شأنها أن تُستخدم كدليل للنفوس ذات الارادة الحسنة في أرض البؤس هذه . وهكذا يختلق مور « يوتوبيا »(utopie) وهي عبارة عن جزيرة لا وجود لها في أي مكان (باللاتينية : Nusquama) ولا يمكن الوصول إليها إلاّ بواسطة ربان طوباوي (يوتوبي) يعرف جيداً الممرات الصالحة للملاحة : وهكذا لا يستطيع أحد أن يأتي من القارة ضد رغبة سلطات الجزيرة ليفسد العادات والمؤسسات القائمة فيها » [1] .

(*) « لقد خزّن أفلاطون (على حد قول هـ. ديروش(H. Desroche)) اليوتوبيا ، وقامت الأجيال القادمة بالغَرْفِ من مخزنه » . إن من المناسب أن نضيف « للجمهورية » مؤلف افلاطون غير المكتمل « كريتياس »(Critias) الذي أعطى فيه المؤلف الخيال الطوباوي من خلال « أسطورة تاريخية » حداية يدعي فيها أن جزيرة اتلانتيد (Atlantide) الواقعة خلف تلال هرقل كانت في البدء قوية ومزدهرة ، وتحكم بطريقة مثالية ؛ وأنها حسدت العصر الذهبي ، قبل أن يثير انحطاط النفوس ضدها الغضب المدمر للإله زوس

(1) عن مور واليوتوبيا : إقرأ = م. دلكور(M. DELCOURT) « توماس مور » ـ « الأعمال المختارة » ـ منشورات La Renaissance du Livre ـ باريس ـ1936

ـ « اليوتوبيا » ـ ترجمة وتعليق نفس الناشر ـ باريس ـ1966

ـ أ. بريفوست(A. PREVOST) ـ « توماس مور وأزمة الفكر الاوروبي »(T.M. et la crise de la pensée européenne) ـ باريس ـ منشورات Mame ـ1969

ـ جـ. مارشادو(G. Marchadour) = « توماس مور أو الجنون العاقل »(T. M ou la sage folie) ـ باريس ـ

إن سكان يوتوبيا يجهلون اللامساواة والخلاف والبطالة لأنهم لا يعرفون الملكية الخاصة والمطلقة، ولا يعرفون كذلك النقود «مقياس كل الأشياء». فليس هناك عاطل عن العمل، ولا فصل بين العمل اليدوي والعمل الفكري (باستثناء طبقة قليلة جداً من المثقفين، كما سنرى). وكل فرد يجب أن يشارك بالعمل الزراعي، الذي يجري بينهم بالتناوب. وليس على أي واحد منهم أن يعمل أكثر من ست ساعات باليوم. وهذا ما يكفي، لأنه لا يوجد هناك عاطلون عن العمل من جهة أولى، ولأن اقتصاداً صارماً وموجهاً سيمنع، من جهة ثانية، التبذير والمفاجئات المؤسفة: فالحاجات والموارد تُقدَّر بأكبر قدر من الدقة. أما أوقات الفراغ والتسليات العكرية فتعتبر تعويضاً للعمل المنتج. لقد أراد مور أن يتيح للجميع الامكانية لتعاطي هواية جيدة أخرى يختارونها بعد أن يتحرروا من مهنتهم. «إن الكثيرين سيكرسون ساعات الفراغ هذه للدراسة». إن هدف النظام واضح إذن: فمن المناسب بعد إشباع الضرورات العامة، وتأمين حاجات الاستهلاك أن يكون لدى كل واحد أكثر وقت ممكن لتحرير نفسه من عبودية الجسد، ولتثقيف روحه. إن هذه هي السعادة الحقيقية بالنسبة لليوتوبيين.

إن المساواة الاجتماعية ستُضمن بالمساواة السياسيه التي تُترجم من خلال انتخاب الحكام: فرؤساء المدن وأعضاء مجلس الشيوخ والأمير كلهم منتخَبون. (فالأمير ينتخب لمدى الحياة، إلاّ إذا كان هناك تهديد بالطغيان). أما مجلس الشيوخ المؤلف من متي عضو فيعقد جلسة مع الأمير مرة على الأقل كل ثلاثة أيام. وهناك مدينة (تسمى أمورات Amaurate) تتمتع بالرفعة بالنسبة للأربع وخمسين مدينة الموجودة في الجزيرة، باعتبارها مقراً لمجلس الشيوخ والحكومة (*).

لقد سبقت الاشارة الى طبقة المثقفين (وهي لا تضم أكثر من خمسمئة شخص). والمقصود بها عدد من الشبان الذين يُعِدُّهم الشعب لتعاطي الأداب ـ والعلوم ـ بناء على توصية الكهان، وعلى أساس الاقتراع السري لرؤساء المدن. ويجب على هؤلاء الشبان حتماً متابعة دروس عامة تجري كل صباح قبل طلوع الشمس (وهذه الدروس اختيارية بالنسبة لباقي اليوتوبيين، رجالاً ونساءً من كل المهن، الذين يهرعون اليها بالجملة). ومن بين هؤلاء المثقفين يجري اختيار الكهان وأعضاء مجلس الشيوخ والأمير. فهم يُشكلون إذن «الخزان الطبيعي للارستقراطية اليوتوبية.. القائمة على الجدارة». وإذا حدث أن خدع أحدهم الأمل العام، فإنه يُعاد لطبقة العمال (وبالعكس، فإذا توصل عامل ما، من خلال الاستفادة من أوقات فراغه، لتثقيف نفسه بما فيه الكفاية، فإنه يعفى من العمل الميكانيكي ويُرَفَّع لطبقة المثقفين).

منشورات 1971- Seghers

ـ «اليوتوبيا» ـ باريس ـ1966 Editions sociales ـ مقدمة وحواشي بوتيجلي تيسران(Bottigelli- Tisserand)

ـ جـ. سيرفييه(J. SERVIER) «قصة اليوتوبيا» (Histoire de l'utopie) باريس ـ1967- N.R.F. Idées

(*) أمورات(Amaurate) تعني المدينة الضبابية أو الطيف أو السراب. والنهر الذي يخترقها هو(Anydris) أي النهر الذي لا ماء فيه، والأمير الذي يحكمها هو(Ademus) أي الأمير بلا شعب... وهكذا دواليك.

أمّـا الكهان ، الذين سبقت الاشارة اليهم أيضاً ، فعددهم ثلاثة عشر في كل مدينة . وهم ينتخبون بالاقتراع السري ، ويتولون الاشراف على الأمـور الإلّـهية ، ويسهـرون على الاديان ، ويمسكون بيدهم التربية ، ويقومون بدور « المراقبين » في المدينة . ويجب أن نقول : الأديان وليس الدين ، لأن التسـامح هو القانون في يوتوبيا . ولهذا فإنه يوجد فيها تعدد في المعتقدات والعبادات الخاصة . لكن الاتفاق يحصل على وجود كائن سام هو الذي خلق العالـم ، ويتجلى في العنـاية الإلّـهية : ويجري التعبير عن الماهية الإلّـهية تحت اسم ميثرا(Mithra) الذي يُبتهل اليه في المعابد التي تجري في العبادات العامة (المنظمة بطريقة لا تناقض في شيء العبادة الخاصة) . ويقوم هذا التسـامح على اعتقاد يكمن في أنه إذا كان هناك دين حقيقي ، فإن قوة الحقيقة ستفرض نفسـها في النهاية بدون التهديدات المشؤ ومة والاضطهاد . إلاّ أنّ اليوتوبيين ، كما يقول لنا مور ، يتجردون عن خليطهم الديني ، ويتجهون نحو ايمان وحيد يبدو لهم الأنسب من كل المعتقدات الأخرى : هو الايمان بالمسيح .

ونصادف في هذا الصدد حداً ذا مغزى : فالذي لا يؤ من قط بحياة أخرى في المستقبل ، تُعاقب فيها الجريمة وتُكافأ الفضيلة لا يكون إنساناً في نظر اليوتوبيين ، لأنه يحُطُّ من سمو نفسه لتدنو من مستوى ماديته الحيوانية . كما أنَّ الذي لا يقيده أي خوف يمكن أن يرغمه على احترام العادات والمؤ سسـات العامة ، لن يكون ، بالأحرى ، مواطناً(1) .

ويتحدث اليوتوبيون عن الحرب ، كما لو أنهم قراءٌ لايرســم ؛ وذلك للوهلة الأولى على الأقل : فهم يعتبرونها شيئاً حيوانياً بصفة مطلقـة ، ويكرهونهـا . ويرون ، خلافـاً لشعـور كل الشعوب تقريباً ، « أنّ لا شيءَ يُعَدُّ أقل مدعاة للمجد من المجد الذي تعطيه » .

إلاّ أن هذا لا يمنع من قيامهم ، رجالاً ونسـاءً ، باتباع نظام عسكري خاص ، لكي يكونوا قادرين على القتال إذا كان عليهم ، مع ذلك ، أن يقوموا بالحرب . إلاّ أن توماس مور يبتعد هنا كثيراً عن ايرسم ، ويعدد عدة حالات للحرب المشروعة . كالدفاع عن الأرض اليوتوبية ، أو عن أرض بلد حليف ، أو التدخل لمصلحة شعب خاضع لحكم طغياني ، أو الحملة الموجهة ضد سكان أصليين يرفضون استعمال أرض تركوها بوراً ، في حين أنّـها ، بمقتضى الحق الطبيعي ، يجب أن تستخدم لتغذية أناس آخرين (*) .

وتحافظ يوتوبيا توماس مور على الاسرة الخاصة ، (التي تلغيها جمهـورية أفلاطـون ، على الأقل ، لدى طبقة الحراس) ، وتؤ كد عليها بقوة . فكل مدينة في يوتوبيا تتألف من أسر ، وليس

(1) أنظر : أ. بريفوست ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 95 وما بعدها .

(*) تعلق ماري دلكور(M. Delcourt) (في مقدمتها لترجمة يوتوبيا للفرنسية) على هذه الحالات بقولها « إن مثل هذه الاستثناءات تكفي في الواقع للسماح بكل التدخلات التي يريدها » . فبالرغم من الفرق الجذري في المفاهيم عند نقطة الانطلاق بين مكيافللي الذي يصف « ما يجري » ، ومور الذي يصف « ما يجب أن يكون» فإنَّ هناك « العديد من نقاط الاتصال » بينهما . إن الاستثناء الاخير يتعلق بالاجمال بالحملات التي ستوصف فيما بعد « بالاستعمارية » .

من أفراد . والسلطة الاسرية ليست كلمة بلا جدوى : فاليوتوبي الذي يرغب بالتنزه في الريف التابع لمدينته يحتاج لموافقة زوجته وموافقة رب الأسرة .

ويجب القول بأن المعاشرة الزوجية ، لدى هؤلاء اليوتوبيين الذين لا يتزوجون إلاّ مرة واحدة ، تعتبر موضوعاً يحاط بأكبر قدر من العناية : « إن عقد الزواج الذي ينص على تمضية الحياة مع شريك واحد ، وعلى تحمل كل الواجبات الشاقة التي يمكن أن تنجم عن ذلك » يترافق مع العديد من الضمانات . ويمكن أن يؤدي ، في حال انقطاعه ، لأقسى العقوبات .

إن الفتاة لن تتزوج قبل سن الثانية والعشرين . والشاب قبل السادسة والعشرين . وسيُمنع الزواج بصفة مطلقة (إلاّ بعفو من الأمير) على كل من يقوم بعلاقات جنسية سرية من شأنها أن تلحق العار بالأهل : ذاك أن من المناسب منع الكائنات المهيأة لأن تكون مرتبطة ، بشكل رصين ، بعقد زواج ، من القيام بأي اتحاد « غير ثابت » . ويتضمن اختيار الشريك ، الهام جداً ، لدى اليوتوبيين عادة « غير معقولة بنظرنا ، ومثيرة للضحك » ، لكنهم يراعونها بأكبر قدر من الرصانة . وأي رصانة أكبر من ذلك ، في الواقع ؟ . وتقوم هذه العادة على « أن المرأة ، عذراء أو أرملة ، تظهر عارية للرجل المتقدم للزواج منها ، وهي برفقة إمرأة نزيهة ، كما يظهر هذا الرجل عارياً أمام الفتاة ، وهو برفقة رجل جدير بالثقة أيضاً . ويعلق توماس مور على هذه العادة بقوله :

> « نضحك من هذا كما لو أنه شذوذ . أما هم ، فيندهشون ، بالعكس ، للغباء الشديد للشعوب الأخرى ، حيث يرفض المرء شراء جحش صغير بفلسين ، قبل أنْ يقوم بتعريته وبرفع سرجه وأثوابه عنه وذلك للتأكد من عدم وجود عيب ما تحتها . وعندما يتعلق الأمر باختيار زوجة ، ستكون مصدراً للمتعة أو التقزز طوال حياة بكاملها ، يتم الأمر بتهاون يتحلى في الحكم على كل الشخص بناء على رؤية جزء بسيط منه كاليد أو الوجه باعتبارهما ظاهرين للعيان ، بينما بقية الجسم تختفي تحت الملابس » .

وبما أنَّ احتمال الزواج ثانيه لا يُعتبر وسيله « لتقويه » الحب بين الزوجين ، فإن إمكانية حصوله لا تتم إلاّ بشكل استثنائي جداً ، وبمقتضى إذنٍ من السلطات العليا . فإذا تعرض أحد الزوجين لاهانة خطيرة ، بسبب خيانة زوجية أو سلوك لا يطاق ، فإنه يستطيع أن يحصل من مجلس الشيوخ على إذن بالزواج ثانية ؛ في حين أن شريكه المذنب ، « الذي وضعت عليه علامة العار » يجب أن يمضي بقية عمره وحيداً . كما أن مجلس الشيوخ هو الذي يمكنه أن يوافق ـ بصعوبة كبيرة وبعد فحص دقيق للحالة ـ على انفصال بالرضى المتبادل بين زوجين لا يتفاهمان قط ، ووجد كل منهما شخصاً آخر يمكن أن يكون أكثر سعادة معه ، فيتزوج به حسب الأصول(1) .

هكذا يتم تنظيم كل شيء : العلاقات بين الناس ؛ الاهتمامات الرصينة والتسليات المتنوعة التي تمليها إرادة السعادة البشرية (التي تقوم على « اللذة » المدبَّرة والموزونة حسب الأصول) . إن

(1) المرجع السابق ـ ص : 110-113

النزعة التوجيهية(dirigisme) العائلية والنزعة التوجيهية الاقتصادية ذات الطابع الدولتي والاداري تمتزجان بشكل وثيق . ويمكن أن نتساءل (مع ماري دلكور) عن كيفية تحمل مور ، مع كل ما كان يملكه من دعابة في الروح والسلوك ، للانضباط اليوتوبي المرعب ، ووجبات الطعام المشتركة . . . والمنازل ذات الأبواب المفتوحة دوماً والتي لا يمكن لاحد أن يسكنها لأكثر من عشر سنوات ؛ لأن الاقامة فيها مدة أطول قد تعطيه وهم عادة تذوق الملكية » . والحقيقة (التي تتجاوز هذا البحث الأصيل حول « أفضل أشكال الحكم » ، الذي اكتُشِفَ يا للعجب ! في جزيرة لا وجود لها) هي أنّه إذا حصل وكان بالامكان تحقيق بعض الرغبات العابرة في المدن الواقعية ، فإن هذا لا يمكن تصوره أبداً في المدن اليوتوبية .

إن التتمة أو بعبارة أخرى الأدب الغزير المستوحى من النزعة اليوتوبية(Utopisme) التي كان مور قد أطلقها ، بشكل لا يقاوم ، بدءاً من أفلاطون ، سيقدم فرصاً عديدة للتحقق من قولنا .

ويمكن ، من الآن ، أن نشير ، على سبيل المثال ، الى « مدينة الشمس » (Civitas Solis) التي ظهرت بعد « يوتوبيا » بأكثر من قرن ، وطبعت للمرة الأولى في فرانكفورت عام1623 ، والتي كتبها الراهب الكاليبري غير العادي توماس كمبانيلا(Tommasco Campanella) ، الدومينيكاني المتمرد ، المتعطش للمعرفة ، والذي « يعارض معلميه دوماً » ، صاحب الرؤى والمبشر ، الذي كان موضوعاً للارتياب من طرف كل سلطة تسلسلية ، ولا سيا من قبل محكمة التفتيش المقدسة ، والذي سجن لمدة سبعة وعشرين عاماً وعذّب بوحشية لأنه تآمر ضد السيطرة الاسبانية على مقاطعة كالابرا (Calabre) : هكذا كان ، وهكذا عاش مؤلف « مدينة الشمس » (الذي ألّف أيضاً كتب « المملكة الاسبانية » و« ملكية المسيح » و« علم اللاهوت » ـ وهو مؤلف ضخم من ثلاثين مجلداً ـ و« الالحادية المهزومة » ، الخ) . ولنشر فقط إلى أن كمبانيلا اليوتوبي إستعار من مور الكثير من السمات ، وأنه يعود بدوره ، الى أفلاطون ، ويعمم على الجميع ، مثل مور ، مشاعية الاموال . ـ « إن كل شيء يعود للجميع ، وليس من الممكن امتلاك أي شيء كان بشكل خاص » ـ لكن كمبانيلا ، بعكس مور ، يتابع حتى النهاية ، في الفصل الخاص بالعلاقات العائلية ، المثال الأعلى الشيوعي « للجمهورية » ، المفروض هو أيضاً على الجميع بلا تمييز . (فالعلاقات الجنسية ، لدى سكان مدينة الشمس ، والتي تستهدف التناسل تشكل موضوعاً لتنظيم دقيق ومنفصل للغاية ومتلائم مع عقوبات قاسية ، لأن الأمر يتعلق هنا بصحة وجمال العرق)(1) .

إن صوت مور الذي لا يمكن تقليده ، وصوت ايرسم ذا الصدى الاوروبي ، سيُغَطِّيان سريعاً جداً بالضجة القوية للاصلاح البروتستانتي الذي كان إصلاحاً دينياً وسياسياً في آن واحد . لقد أعطت النزعة الانسانية المسيحية أفضل ما عندها بشكل « اليوتوبيا » و« مدح الجنون » وقد تجلى هذا في

(1) حول كمبانيلا ومدينة الشمس أنظر : لويجي فيربو(Luigi FIRPO) ـ « كلاسيكيات الفكر السياسي » (Les classiques de la pensée politique) جنيف ـ منشورات DROZ 1972.

« تلك المرحلة الوجيزة والمثيرة للاعجاب ، من الحماس والرجاء والذكاء ، التي امتدت من عام1500 الى عام1520 ، عندما انطلق رجال كانوا يشعرون بأنهم أخوة ، من أدنى أوروبا إلى أقصاها ، في حملة ضد الجهل والخرافة والمادية والاكراهات والسياسة الطموحة للامراء والحرب وتفاوت الثروات ، والبؤس والقذارة . إننا نرى تماماً ، في هذين الكتابين ، الثقة ، التي كانت لدى أفضل عقول ذلك العصر ، في حيوية الكنيسة ووحدتها الخالدة . . . لكن انفصال لوثر عن روما كشف أخطاراً لم تكن تخطر على بال »(1) .

(1) أنظر : ديلكور ـ المرجع السابق ذكره ـ حياة توماس مور ـ ص : 14

الفصل الثاني

الاصلاح أو الدولة والدين « الحقيقي »

1 ـ لوثر (LUTHER) (1483 -1546)

« لقد كان يتميز بالبلاغة الحية والحادة ، وبالسهولة الاستثنائية في معالجة المواد الفلسفية والدينية في لغته الأصلية ، أكثر مما كان يتميز بعلمه الواسع . وهذا ما أدى لاعجاب الناس به . لقد ذهبت هذه الروح المتهورة ، بعد انطلاقتها لأبعد مما كانت تريد » .

ميشليه (Michelet)

في 31 تشرين الأول 1517 ، علق راهب أوغسطيني ، عمره أربع وثلاثون سنة ، واسمه مارتن لوثر ، على باب الكنيسة الجماعية في فيتمبرغ (Wittemberg) بساكس (Saxe) ، إعلاناً يتضمن خمساً وتسعين أطروحة ضد صكوك الغفران البابوية ؛ ودعا لمناقشتها شفهياً تحت رئاسته . وقد نصت الاطروحة 62 على « أن الكنز الحقيقي للكنيسة هو الانجيل المقدس لمجد الله ونعمته » (*) .

ولم يستطع لوثر تجنب الوقوف ضد البابوية ، بالرغم من أنه لم يرد ذلك بالأصل . ففي 11 كانون الأول 1520 أحرق علناً في فيتمبرغ براءة Exsurge Domine التي أخطرته بضرورة الرجوع عن أخطائه ، وإلاّ صدر قرار بحرمانه . ولما رفض ، بعد أن صدر هذا القرار ، التراجع عن أي شيء (حين دعاه شارلكان ، في نيسان 1521 ، للمثول أمام مجلس الدايات في فورم (Worms)) ، لأنه ، كما قال ، ليس من المؤكد ولا من النزاهة أن يسير ضد ضميره : فليكن الله في عوني ، آمين » ، صدر قرار آخر بنفيه من الامبراطورية .

هل هي مغامرة جيروم سافونارول ، النبي الأعزل من السلاح ، التي ستبدأ ثانية ؟ . لا ، لأن وراء لوثر ، المتمرد المدهش ، كان هناك قسم كبير من ألمانيا ، الساخطة على روما . فلقد انحاز العديد من الأمراء الألمان لقضية « الانجيلي غير الجدير بسيدنا يسوع المسيح » (كما كان لوثر يُعَرِّف

(*) يلاحظ أ . جـ . ليونارد (E. J. LEONARD) (في موسوعة Pléiade ـ التاريخ العالمي ـ 3 ـ ص : 23) أن صكوك الغفران كانت « الموضوع ـ الحجة » للجدل اللاهوتي . إن لوثر بمهاجمته لهذه الصكوك التي كانت مصدر دخل للبابوية ، كان يهاجم ، بالواقع ، مفهوم « الطمأنينة السهلة » التي يحصل عليها الناس والتي تناقض اليأس الذي كان يرى أنه ضروري للخلاص » .

نفسه) إما بسبب اهتماماتهم الدينية أو بسبب رغباتهم الخفية بالاستيلاء على الأراضي الكنسية . ولهذا فإن « النبي المسلح » والراهب الاوغسطيني ، سيتمكن من النجاح .

ونظراً لعدم اكتراث لوثر المزاجي بالسياسة ، ولارتباطه بالأمراء واضطراره للتحالف معهم في صراعه ضد روما ، فقد كان عليه أن يلح على واجب المسيحيين بالطاعة للسلطة الزمنية . لا سيما وأن مذاهب فوضوية دينية واجتماعية ، في نفس الوقت ، كانت قد انبثقت عن الانقلاب الأخلاقي الذي أحدثته تعاليمه التبشيرية : « إن حركة حريق كانت تكتسح كل ألمانيا ، وكانت تتولد عن انجيله وتتجاوزه . . . لقد أتى لوثر ليهز كل أسس الثقافة الألمانية السابقة ، بدون أن يعرف ذلك . ولهذا كان من المهم بعد ذلك إعادة بنائها ثانية على أساس الانجيل »(1) .

احترام النظام الزمني

كان المذهب القائل بإعادة التعميد من أكثر هذه المذاهب خطورة في ألمانيا وخارجها . وقد تسبب جزئياً في إشعال حرب الفلاحين(1524-1525) التي تحولت الى ثورة عامة ، ثم سُحقت بقسوة على يد جيش الأمراء . لقد أشعل هذا التمرد نار الغضب المقدس لدى لوثر العنيف ، لأنه كان يهدد ، برأيه ، الحقيقة الدينية والنظام الاجتماعي (*) ، على حد سواء ، ولهذا وجد فيه سبباً ليعلن بقسوة احترامه للسلطة المدنية وللنظام الزمني ، الذي زوده الله بالقوة ، وجعل من مهمته استخدامها .

وكما يريد الحمار أن يتلقى الضربات ، كذلك يريد الشعب ، برأي لوثر ، أن يكون محكوماً بواسطة القوة . إن الله لم يُعْطِ الحكام « ذنب ثعلب » (ليُستعمل في رفع الغبار) وإنما أعطاهم

---

(1) ب . ميسارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 202

ـ حول سيرة لوثر إقرأ : ل . فيفر(L. FEBVRE) . « قدر : مارتن لوثر »(Un destin. Martin Luther) ـ باريس ـ P.U.F. 1928 .

ـ ل . كريستياني (L. CRISTIANI) : « من اللوثرية الى البروتستانتية »(Du Luthéranisme au protestantisme) (تطور لوثر من 1517 إلى 1528) باريس ـ منشورات Bloud et Gay ـ 1911 .

ـ « لوثر كما كان »(Luther tel qu'il fut») نصوص مترجمة للفرنسية مع مقدمة لدانيال روبس D. ROPS ـ باريس ـ Fayard ـ 1955 .

ـ مقالة « لوثر » في الموسوعة العالمية لـ . جـ . كزاليس(G. Casalis) .

ـ إن عبارة ميشليه التي تتصدر الفصل مأخوذة من كتابه « الموجز في التاريخ الحديث »(Précis d'histoire moderne) ـ باريس ـ منشورات F. Chamerot ـ الطبعة التاسعة ـ 1864 ـ ص : 154

(*) كان تومس مانتزر(T. MUNTZER) ، تلميذ لوثر المتمرد ، الذي أخذ يتنبأ في ساكس ثم في تورنج ، ويدعو عامة الناس لمملكة الله ، بقرن ، في ألفيته الموروثة عن العصور الوسطى ، (ولا سيما عن جواشيم دوفلور) بين الانتظار الصوفي ، الأخروي بالضبط ، وانتظار الثورة الاجتماعية . ولقد سُجن ثم قُتِلَ في فرانكنهاوسن حيث سُحِقَ الفلاحون في أيار 1525 . وهكذا لم يأخذ الاصلاح (على حد تعبير ميشليه أيضاً) في النهاية ، « المظهر المدهش لحرب ضد المجتمع » .

سيفاً . إن الرحمة ليس لها ما تفعله في مملكة العالم : لأن هذه المملكة ليست إلاّ « خادمة لغضب الله ضد الاشرار ، وتمهيداً عادلاً لجهنم وللموت الابدي . ولهذا فإنها يجب أن تبدو . . . شديدة وقاسية وساخطة في وظيفتها وعملها . . . إن أداتها ليست مسبحة وردية ولا زهرة حب وإنها سيفاً مجرداً » .

هكذا يأتي بعد لوثر المبشر بالحرية المسيحية ، لوثر الداعية لكنيسة الدولة ، والذي سيقوم ، من الان فصاعداً ، بالطلب الى الأمراء إضفاء طابع « المؤسسة » الرسمية على الدين الذي جرى إصلاحه[1] .

إنَّ إحدى المفاهيم الاساسية في علم اللاهوت اللوثري ، وهو مفهوم الاكليروس الشامل ، كان يقوي ، بشكل خاص ، وبحد ذاته ، من وضعية السلطة الزمنية .

فلوثر يُعَلِّمُ بأننا كلنا أصبحنا كهاناً بواسطة التعميد . لقد أصبح كل مسيحي قادراً على أن يحكم بنفسه على أمور الايمان ، تماماً مثل رجال الدين . فالمسيح لم يكن لديه جسمان ، ولا نوعان من الأجسام ، الأول زمني والآخر كنسي . إن الجسم الكنسي المنفصل هو إذن أمر غير معقول . وقد نجم عن هذا أن الأمير أصبح متحرراً من كل مراقبة روحية منظمة من جهة خارجية بالنسبة له . وأنه أصبح ، بصفته مسيحياً وكاهناً وأسقفاً ، يتولى بنفسه الوظيفة الروحية (بالرغم من أن مضمونها سيكون خارجياً كلياً ومادياً كلياً) ، إنَّ عمله يجب أن يمارس بدون عقبات ، على كل أعضاء هذا الجسم المسيحي الواحد ، ودون أن يكون عليه أن يأخذ بالاعتبار ، إذا هاجم البابا والأساقفة والكهان ، أنَّ هؤلاء سيهددوا ويحرموا كما يحلو لهم » . إن المذنب ، مهما كان ، يجب أن يتعذب : وإذا أصبح من الضروري دعوة مجمع ديني ، حر بالحقيقة ، في حال وجود بابا مثير للفضائح ، فإن أحداً لا يستطيع القيام بذلك سوى الشخص الذي يمسك بيده السيف الزمني . خاصة وأنه مسيحي وكاهن ، ورجل كنيسة ، مثل الآخرين . وأن لديه نفس قوة الجميع ، وأن « وظيفته . . . والنشاط الذي تلقاه من الله ، يجب أن يُمارس بحرية على أي شخص عندما يكون من الضروري والمفيد ممارسته » . وهذا ما يسمح بدعم الفكرة القائلة بأنه ليس هناك أي شخص مؤهل أكثر من هذا الأمير ، ومن هذه السلطة المدنية من أجل قيادة الاصلاح الديني وحمايته من البابا وأنصاره[2] .

إن المعنى الذي يُفسر به لوثر النص الكلاسيكي للقديس بولس يوضح بجلاء هذا الموقف العام . ففي تعليقه (في عام 1515-1516) على « الرسالة للرومانيين » يقول بأنه ليس لأحد الحق في مقاومة السلطة ، الإلّهية بمصدرها ، والإلّهية بمهمتها . وإنَّ أي تحفظ يمس شرعيتها أو عدالة أعمالها هو أمر غير مقبول . لأنه حيث توجد سلطة ما ، وحيث تُمارس ، فإنها تكون وتُمارس « لأن الله أسَّسَها » . إن المؤلفات اللاحقة للوثر تؤكد هذا الموقف وتغنيه . ففي « بحث حول السلطة

---

(1) جـ. دليمو(J. Delumeau) « ولادة وتأكيد الاصلاح » (Naissance et affirmation de la Réforme) ـ باريس ـ Nouvelle Clio ـ 1965 ـ ص : 99

(2) لوثر « الأعمال » ـ المجلد الثاني ـ منشورات Labor et Fides ـ جنيف ـ 1958 ـ ص : 85-92

الزمنية وحدود الطاعة الواجبة لها »(1523) نقرأ أن من المناسب النظر للسيف أو للسلطة بنفس الطريقة التي ننظر بها لحالة الزواج أو الزراعة أو أية مهنة أخرى أسَّسَها الله أيضاً . فبما أن السيف والسلطة هما في خدمة الله ، فإن كل ما هو ضروري للسلطة من أجل استخدام السيف هو أيضاً في خدمته . وينجم عن هذا أن الجلادين وعملاءهم والفقهاء والمحامين ، وخُدَّامهم يمكن أن يكونوا مسيحيين ، وأن يصنعوا خلاصهم في هذه الحالة . لأن من الواجب تماماً أن يُحمى الطيبون ويُطَارَدَ الاشرار حتى الذبح . كذلك فإن وظيفة الجندي (كما نقرأ في المقال الذي كتبه في عام1526 ، بعنوان : « هل يمكن للجنود أن يكونوا في حالة عفو ؟ ») هي في حد ذاتها عادلة وصالحة ، وذلك بشكل مستقل عن من يمارسها ، والذين يمكن أن لا يكون عادلاً أو صالحاً :

« فنظراً لأن السيف قد تأسَّسَ من قِبَلِ الله من أجل معاقبة الاشرار ، وحماية المستقيمين والحفاظ على السلام ، فإن هذا يثبت بما يكفي من القوة بأن فعل القيام بالحرب وبالمذابح قد تأسَّسَ أيضاً من قِبَلِ الله . وكذلك كل ما يرافق الحملات الحربية وحق الحرب . فماذا تكون الحرب إذن إن لم تكن عقاباً للظلم والشر ؟. إن من المؤكد أنَّ فعل القيام بالمذابح والنهب لا يبدو كعمل من أعمال الحب ؛ الأمر الذي يمكن أن يدفع جاهلاً لأن يعتبر . . . بأنَّ من غير المناسب لمسيحي أن يقوم به . ومع ذلك فإن الأمر يتعلق هنا ، بالحقيقة ، بعمل حب . . . إن وظيفة الحرب أو السيف هذه هي وظيفة إلٰهية في حد ذاتها ، وهي أيضاً مفيدة وضرورية للعالم مثل الأكل والشرب أو كل عمل آخر » .

ويشير لوثر إلى أنَّ اليد التي تحمل السيف وتذبح ليست يد الانسان ، وإنما هي يد الله . إن الله هو الذي يشنق ويعذب بالدولاب ، ويقطع الرأس ويحارب . إن كل هذه الأفعال هي أفعاله وأحكامه . إن اعتبار أن القيام بالحرب هو أمر ظالم في حد ذاته يعني إدانة كل وظائف السيف ، بما فيها وظيفة معاقبة الاشقياء . إن رفض القيام بالحرب باسم الضمير المسيحي ، لا يمكن أن يكون إلاَّ ذريعة سيئة لعدم طاعة السلطة ، ولرفض السيف الذي أسَّسه الله(1) .

وهكذا يمكن القول ، من خلال تعميم الموقف السابق ، إن كل مقاومة نشيطة للملك السيد هي بنظر لوثر جريمة قدح في الذات الإلٰهية . ولهذا يجب علينا أن نتحمل كل شيء : إن التألم من الظلم هو أفضل من تهديم النظام الذي أقامه الله ، والذي لا يعود أمره لنا . فليس لأحد أن يبرر المقاومة عندما تستند لخرق الملك لقانون البلاد ودستورها . لكن الله وحده ، سيد العدل والظلم ، يستطيع أن يقرر الصواب أو الخطأ في هذه الحالة ، وليس المحكومون : وقد نقل الله هذه القدرة للسلطة لتمارسها في مكانه . إن أي عقد مزعوم أو أي حكم مزعوم للقانون لا يمكن التذرع به هنا . إن نظرية قتل الطاغية الخاطئة ، والعزيزة على قلوب القدماء ، تفتح الطريق للتفسيرات المغرضة . وهي تؤدي الى تعيين الضحايا وفقاً لنزوات الرعاع « الذين يستكلبون بسهولة » ، ويهتمون

---

(1) حول التعليق على « رسالة الى الرومانيين » ـ انظر ميسنارد ـ ص 184 وما بعدها

بتحسين الحكم أقل مما يهتمون بالتغيير من أجل التغيير . ويضيف لوثر ساخراً : آه ، ما أجمل النظام الفاضل الذي سيتمتع به العالم إذا كان لكل واحد الحق بأن يعاقب بنفسه المخطىء : حينذاك سنرى الخادم يضرب سيده ، والخادمة تضرب سيدتها ، والأبناء يضربون آباءهم ، والتلاميذ يضربون معلمهم ! .

إن « المصلح » يطبق ، وهو منطقي جداً في هذا ، هذه القواعد القاسية على كل من هو أدنى إزاء من هو أعلى منه : فإذا قُطع رأس فلاح متمرد ، فيجب أيضاً قطع رأس النبيل أو الكونت المتمرد ضد الأمير ، ورأس الأمير المتمرد ضد الامبراطور : « وهكذا لا يقع ظلم على أي شخص » .

ويضيف لوثر قائلاً : « على المسيحي أن لا يدع نفسه يضطرب إذا كانت السلطة سيئة . وعليه أن لا ينسى أنَّ العقاب والتعاسة هما أقرب لها مما يمكن تصوره . لأن الله موجود ، وهي لن تفعل الشر بدون عقاب ، وفي حالة من السلام والفرح . إن الله قريب جداً من الطغاة ، وهو يمسك بهم « بين المهاميز وباللجام »(1) .

التميز بين المملكتين :

من المهم ، بعد توضيح ما سبق حول السياسة اللوثرية الرجوع بشكل أكثر عمقاً للنظرية اللاهوتية « للمصلح » ، وذلك إذا أردنا تجنب الحكم ، بشكل مغاير للحقيقة ، على موقفه الذي يبدو ظاهرياً ، قليل الصلة بالانجيل . ويتطلب هذا الأمر التركيز على التمييز بين المملكتين (أو الحكومتين) المستوحى من مدينتي القديس أوغسطين ، وليس على التبرير المعتمد على الايمان وحده ، أو على القضاء والقدر .

> « إن هناك نوعين من الممالك : الأول هو مملكة الله ، والثاني هو مملكة العالم . . . إنَّ مملكة الله هي مملكة العفو والرحمة ، وليست مملكة الغضب أو العقاب . لأنه لا يوجد فيها إلاَّ العفو ، والرقة والحب والخدمة والاحسان والسلام والفرح الخ . . . لكن مملكة العالم هي مملكة الغضب والشدة . لأنه لا يوجد فيها إلاّ العقاب والمقاومة والحكم والادانة بغيه قهر الاشرار وحماية المستقيمين . ولهذا تلقت هذه المملكة السيف وحملته . وسُمِّيَ الأمير أو السيد في الكتاب المقدس بغضب الله أو بصولجان الله »(2) .

ويتابع لوثر قائلاً إنَّ المزج بين هاتين المملكتين لن يكون إلاّ أمراً مفجعاً . لقد وضع الله مملكة العالم تحت السيف وتحت القانون ، باعتبار أن العالم بأسره سيء ، وأن « من أصل كل ألف شخص يوجد بالكاد مسيحي واحد » . لهذا فإن من يريد تجاهل السيف والقانون في هذه المملكة ، وإدخال الرحمة اليها سيعمل على ترك الميدان حراً للاشرار . وسنرى كيف سيُسيء هؤلاء ، الذين يُسَمَّون بالمسيحين ، استعمال الحرية الانجيلية من أجل أن يعضوا ويمزقوا ، مثل « الحيوانات

---

(1) لوثر « الأعمال » ـ المجلد الرابع ـ ص : 236-245

(2) المرجع السابق ـ المجلد الرابع ـ ص : 190

المتوحشة » التي حطَّمت بتهور روابطها وسلاسلها . ولهذا فإنَّ من المهم أن تبقى الحكومتان جنباً الى جنب .

ولكن إذا كان المسيحيون الحقيقيون لا يحاجون فيا بينهم ولأنفسهم للسيف وللقانون ، فلماذا دعاهم القديس بولس للخضوع للسلطة ؟.لأن المسيحي الحقيقي (حسب جواب لوثر) لا يعيش على هذه الأرض من أجل نفسه ، وإنما من أجل قريبه ، ومن أجل الآخرين الذين يريد أن يخدمهم : إلاّ أن السيف ضروري ومفيد ، من أجل هذا القريب والآخرين ، وذلك لتأمين الدفاع عنهم وعن سلامهم . وفيا يتعلق به نفسه فإن المسيحي الحقيقي سيتمسك بالانجيل وسيتحمل بطواعية « الصفعة الثانية » . لكنه سيخضع أيضاً بطواعية لسلطة السيف . وسيدفع الضرائب ، وسيُشرِّف السلطة ، وسيساعد وسيفعل كل ما هو مفيد من أجل أن تكون محترمة ومُهابَةَ الجانب ، بالرغم من أنه شخصياً لا يحتاج أبداً لكل هذا . وهكذا سيُؤدِّي واجبه ، في نفس الوقت ، إزاء مملكة الله ، ومملكة العالم . إن خضوعه للسلطة الزمنية لا يمس إذاً مطلقاً الحرية المسيحية كما يُبَشِّر بها لوثر . إن التمييز بين المملكتين يمتد للتمييز بين طبيعتي المسيحي ، طبيعته الروحية وطبيعته الجسدية ، أي طبيعة الانسان الداخلي وطبيعة الانسان الخارجي : إن أي شيء خارجي لا يوفر العدالة أو الحرية المسيحية ، كما أنه لا يأتي بالظلم أو بالعبودية .

هنا يعرض لوثر مقولتين ، يوافق على أنهما تبدوان متناقضتين ، لكن من الواجب ، كما يقول ، اكتشاف اتفاقهما . المقولة الأولى هي : **أن المسيحي هو الانسان الأكثر حرية ، وسيد كل الأشياء ، والذي لا يخضع لأحد** . والثانية هي : **أن الانسان المسيحي هو ، في كل الأمور ، الخادم أكثر من كل الخدام ، وأنه خاضع للجميع »**(1) .

ولكن رغم الاعتراف بقيمة عمق ودقة وإخلاص هذه النظرية اللاهوتية اللوثرية ، فإن المعنى النهائي للسياسة القائمة ، في روحها ، عليها لا شك فيه : إنه يكمن بالذات في إعادة الاعتبار (الذي يمكن أن يصل لحد التمجيد) للسلطة المدنية .

إن النقد اللاذع والمتفجر ضد الأمراء ، والمستوحى مباشرة من النظرية اللاهوتية « للمصلح » يجب أن لا يخدع : ففيه نقرأ أنّه ليس هناك ما هو أكثر ندرة من أمير عاقل وورع : « فمن لا يعرف أن الأمراء هم طيور نادرة في السماء ؟ » وأنهم ، بصفة عامة ، « أكبر المعتوهين أو أسوأ الخسيسين على وجه الأرض » . وإنه يجب دائماً انتظار الأسوأ من جانبهم . إن لوثر لا يعلك بالتأكيد كلماته ، وإنما نتعرف هنا على تشاؤمه المعتاد والشرس . ولكن ماذا ! أليس هؤلاء الأمراء هم سَجَّانو وجلادو الله الضروريون ؟.إنهم مصائب ، نعم . ولكنهم ، كما يوضح ل . فبفر (L. Febvre) ، « مصائب الله » ! إن هذه الصيحات ليس لها إذن مدىً حقيقي . إن من حق لوثر أن يتباهى ، بالرغم من ذلك ، « بأن أي شخص غيره منذ عهد الرسل ، لم يَصِفْ بوضوح ، ولم يمجد باتقان سلطة السيف الزمني والسلطة . فقبله كانت هذه السلطة مضطهدة ومجهولة ، ومرمية في الظلمات

(1) المرجع السابق ـ المجلد الثاني ـ ص : 276

بسبب غطرسة البابا وأنصار السلطة الروحية . فلم يكن أحد يعرف شيئاً عنها ، وعن مصدرها ووظيفتها والخدمات التي يمكن أن تؤديها لله : ولوثر هو الذي أعاد اليها الاعتبار ، وأعاد لها الوعي برسالتها ، والوعي بالنظام الدنيوي(1) .

ولئن كان المصلح قد التزم وحجز نفسه تدريجياً في هذا الطريق ، فإنه لم يفعل ذلك عن طيب خاطر ، وإنما تحت سوط الظروف التي لا يبدو من المشكوك فيه أنه كان أسيراً لتسلسلها الذي لا يقاوم . ومهما يكن فها هو « الثوب » قد تمزق ، والاصلاح قد وُلِدَ (إنه إصلاح انطلق من الخارج ضد الكنيسة ، على يد متمرد بالرغم عنه ، بعد أنْ فات عليها القيام به من الداخل) . لقد وُلِدَ الاصلاح في ألمانيا تحت الضربات العنيفة لذاك الذي كان في آن واحد (على حد تعبير جـ. دوليمو - J. Delumeau) وطنياً ألمانياً ، « بطلاً للتاريخ الألماني » ، و« شخصية ذات إشعاع عالمي » ، . . . . بسبب نظريته اللاهوتية ومفهومه للرحمة » . لقد وُلِدَ الاصلاح في ألمانيا ثم ترسخ وانتشر في زوريخ على يد زوينجلي (Zwingli) ، وفي بال على يد أوكولامباد(Occolampade) (واسمه الحقيقي هو جـ. هوسجن)(J. Hausgen) ، وفي ستراسبورغ على يد بوسر(Bucer) ، وفي جنيف على يد كالفن (Calvin) . وفي النهاية ، ستبدو اللوثرية والكالفينية وكأنهما الفرعان الرئيسيان لما سَيُسَمَّى إجمالاً بالبروتستانتية . وفي حين أن الانشقاق الذي أثاره هنري الثامن في بلاد توماس مور سيؤدي لتسوية بين الكاثوليكية والكالفينية ، ستُسَمَّى بالانجليكانية ، فإن الحركة الموصوفة بالطُّهْرِيَّة(Puritain) ستناضل من أجل دين أكثر إصلاحاً بشكل حقيقي ، وأكثر « صفاءً » .

2 ـ كالفن(1509- 1564)

في آذار 1536 ظهر في مدينة بال كتاب باللاتينية تحت عنوان « مؤسسة الدين المسيحي » (Institutio Religionis Christianae) . أما مؤلفه فهو جان كالفن ، فرنسي ، عمره سبع وعشرون سنة ، وُلِدَ في نوايون (Noyon) بمقاطعة بيكاردي(Picardie) ، مجاز في الحقوق ، متقن للغة اللاتينية ، متأثر بالبروتستانتية منذ مدة وجيزة ، ومشبوه ، لهذا السبب ، في وطنه . الأمر الذي دفعه للاختباء في سويسرا .

لقد توالت الطبعات اللاتينية « للمؤسسة » . . . . حتى عم 1559 . أما الترجمات الفرنسية فظهرت من 1541 إلى 1560 . وكان المؤَلَّف يُغنى باستمرار بحيث ازدادت عدد فصوله من ستة الى ثمانين ، كانت موزعة الى أربعة كتب . وقد جَعَلَ هذا المؤلَّف من مؤلِّفه ، حسب الكلمة المعروفة لبوسيه « البطريرك الثاني للاصلاح » .

كان كتاب « مؤسسة الدين المسيحي » كافياً لتأمين مجد المصلح . لكن كالفن كان عليه ، غصباً عنه تقريباً ، أن ينتصب ، زيادة على ذلك ، كمُشَرِّع (بالمعنى القديم) لمدينة جنيف ، المُسَمَّاة بالمدينة ـ الكنيسة ، والتي أُصلحت تحت إشرافه ووفقاً لتعاليم الكتاب . فبعد إقامة أولى إمتدت من آب 1536 وحتى نيسان 1538 ، طُرِدَ بقرار من المجلس الكبير ، فقام ببذل نشاط قوي

(1) المرجع السابق ـ المجلد الرابع ـ ص . 37

كمبشر ومنظّـم في ستراسبورغ . لكنه عاد ثانية الى جنيف في عام 1541 ، بعد أن استعاد أنصار صديقه غيوم فاريل (Guillaume Farel) السلطة ، وبقي فيها حتى وفاته بعد اثنين وعشرين عاماً .

ماذا كان يريد كالفن بالضبط من كتابته للكتاب الذي اعتبر « عرضاً منهجياً » لفكر الاصلاح الذي كان لم يزل غائباً في عام 1536 ، بالرغم من أن صيحة فيتمبرغ تعود لعام 1517 ؟. إنه يريد أن يأتي لمساعدة أولئك الذين تلقوا من الله نوراً أقل إتساعاً مما تلقاه آخرون ، ويحتاجون لذلك لأن تمتد لهم يد العون من أجل معرفة ماذا عليهم أن يبحثوا في الكتاب المقدس ، أو كما يقول ، من أجل « إيجاد خلاصة ما أراد الله أن يعلمنا إياه في كلامه » . هذا هو الهدف الأول للمؤلِّف . لكن التعذيب والسجن والشنق والحرق كان منتشراً (ولا سيما بعد قضية الاعلانات ضد القدّاس التي عُلّقت في تشرين الأول 1534 في قصر أمبواز ، وحتى على باب غرفة فرانسوا الأول) ، الأمر الذي دفع كالفن لإضافة هدف ثانٍ وظرفي . فاعتزم أن يبرر ، لدى الملك ، السيء الاطلاع ، تصرفات إخوته في الدين ، الذين « شُتموا ببشاعة » ، واتُّهموا بأنهم متمردون ، وساخطون وثوريون ؛ وشُبّهوا ، بكلمة واحدة ، بالداعين لاعادة التعميد . وهذا هو الموضوع الذي عالجه بشكل رائع في « الرسالة الى الملك » التي سبقت ، في عام 1536 ، المؤلَّف والتي خُتمت بهذه السطور :

« سيدي . . . يجب أن لا تتأثروا بهذه التقارير المزيفة . . . التي تقول بأن هذا الانجيل الجديد ، كما يسميه أعداؤنا ، لا يبحث إلاّ عن فرصة للتمرد وللافلات من عقاب الأعمال السيئة . . . إننا اتُّهمنا ظلماً بمثل هذه المشاريع . . . أيمكن أن يكون من المحتمل أن نتآمر لقلب الممالك ، ونحن الذين لم تُسمع منا مطلقاً كلمة تمرد واحدة ، والذين عُرفت حياتنا دائماً بالبساطة والهدوء عندما كنّا نعيش في ظلكم ، سيدي !. والآن ، وبعد أن طردنا من بيوتنا ، فإننا لا ندع قط الصلاة لله من أجل ازدهاركم وازدهار عهدكم »(1)

هذه الرسالة ـ المقدمة تسمح منذ البداية بالتنبؤ بالمذهب السياسي لكالفن كما سيعرضه بالتفصيل في « المؤسسة » ، وذلك بانتظار التطبيق الآخاذ الذي سيفرضه في جنيف .

الحكم المدني

كيف يمكن التوفيق بين الحرية الروحية المشتراة بدم المسيح والتي تجعل ضمائر المؤمنين « حرة وبمنأى عن قوة كل الناس » ، وبين القهر الاجتماعي والسياسي أو (كما كان يُسمى بلغة ذلك العصر) « العبودية المدنية » ؟. يجيب كالفن على هذا التساؤل بأنه يجب إجراء عملية لحام بين النظام ما فوق الطبيعي الذي ينظمه قانون الله ، والنظام الطبيعي الذي يتطلب قوانين بشرية . إن ما يعلمه الانجيل حول الحرية الروحية يجب أن لا يكون في حالة تعارض مع « الشرطة الأرضية » ،

---

(1) « مؤسسة الدين المسيحي » ـ منشورات Labor et Fides ـ جنيف ـ 1955 ـ I ـ ص : 37

ـ حول سيرة كالفن أنظر : ميـنارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 269 وما بعدها .

كما لو أن المسيحيين لا يجب عليهم قط أن يكونوا خاضعين لقوانين بشرية ، نتيجة لأن ضمائرهم حرة أمام الله . إنَّ هناك نظاماً مزدوجاً في الانسان : النظام الروحي الذي يهتم بالروح وبالداخل ، والنظام السياسي أو المدني أو الزمني الذي يهتم بالأخلاق الخارجية وبالواجبات الانسانية والمدنية التي يجب على الناس أن يحافظوا عليها فيما بينهم ، من أجل أن يعيشوا مع بعض بنزاهة وبعدل . إن هذين النظامين يكملان بعضهما بالرغم من تمايزهما . لأن الثاني يجلب للبشر ، الذين يسافرون في الأرض ، في حين أنهم يتطلعون للسماء (بلدهم الحقيقي) مساعدة ثمينة وضرورية . إنها ضرورية كالخبز والماء والشمس والهواء ، « ذات مرتبة أكبر بكثير » . إن على هذا النظام الزمني أن يهتم بالفعل ليس فقط بتوفير الانصاف والعدالة المدنية ، وتأمين عدم اضطراب الهدوء العام ، واحتفاظ كل امرىء بما يملكه ، واتصال الناس فيما بينهم بدون غش أو إضرار ، وإنما عليه أيضاً أن يعتني بالخدمة الخارجية لله ، وبالمذهب النقي والدين ضد عبادة الأوثان (أي الكاثوليكية) وضد الشتائم وغيرها من الفضائح المشابهة ، وبالمحافظة على « حالة الكنيسة بكاملها » .

هكذا يعيد كالفن صراحة للمجتمع المدني وللشرطة أو التنظيم المدني مهمة إدارة الدين بشكل جيد ، ومنع قيام فسق غير معاقب بانتهاك أو تدنيس علني لهذا الدين الحقيقي المتضمَّن في قانون الله . ومع هذا فإن الأمر لا يتعلق دائماً إلاّ بالجانب الخارجي وليس بالجانب الروحي ، أي ليس بإيجاد قواعد ، توافق رغبات البشر ، وتمس الايمان وطريقة تمجيد الله . إن الأمر لا يتعلق دائماً إلاّ بتسليح الأخيار ضد وقاحة الاشرار الكبيرة ، و« الشَّرُّ المتمرد » ، وذلك بغية أخذ الطبيعة البشرية ، التي لا تستطيع أن تستغني عن المساعدة الزمنية والقهرية التي أتينا على ذكرها ، بالحسبان(1) .

ولكن الا يوجد مع ذلك ، لدى كل البشر « بذرة » ما ذات طبيعة سياسية ، تنبثق من الطبيعة وتجعلهم مستعدين لتقبل القوانين ؟.إن هذا الاستعداد الطبيعي يصبح مثمراً حين يتمحور حول قانون الله ، المصدر الاسمى لقوة القيادة ولقاعدة العدالة .

ها هو إذن المجتمع المدني ، أو « العبودية المدنية » ، السلطة المدنية ، أو « الحكم المدني » يُبَرَّر ويُؤَسَّس ببراعة . إن هذه التسمية الأخيرة هي التي يضعها كالفن كعنوان للفصل الأساسي من كتابه ، والذي يعالج فيه هذا الموضوع ، مميزاً بين ثلاثة أقسام : الحاكم ، حارس القوانين والمحافظ عليها ، والقانون الذي يسيطر الحاكم بمقتضاه ، والشعب الذي يجب أنْ يُحكَمَ بواسطة القوانين ، وأنْ يُطيع الحاكم . ويُلاحظ من الآن ان « المُصْلِحَ » يركز على هذا الأخير أي على الرئيس المدني الأعلى ، ملكاً كان أم أميراً أم حاكماً . إن هذا الحاكم ، الذي مهما كانت صفته ، يدعو لله ، ولاوامر الله ، يتلقى سلطته منه ، ويمثل شخصه بشكل كامل ، ويُعتبر ، بشكل ما ، نائبه . إنه وزير العدالة الإلٓهية « وصورة العناية والحماية والطيبة والعذوبة الإلٓهية » ، وبنفس الوقت صورة هذه العدالة ،القاسية والتي يجب أن تكون كذلك »(2) .

(1) « مؤسسة . . . » ـ3 ـ الفصل19 -15 ـ ص : 315-316 . و4 ـ الفصل20 -2 ـ ص : 449

(2) المرجع السابق ـ4 -10 ـ ص : 459

ما هو ، بنظر كالفن ، أفضل شكل للحكم ، أو حسب تعبيره ، أفضل حالة للشرطة ؟. يجيب كالفن على ذلك بقوله : إن من العبث أن ينشغل الناس بالتنازع حول هذا الأمر ، لأنه ليس لديهم أبداً أي قدرة على ترتيب الأشياء العامة ، ويضيف إن مجرد التقرير في هذا الصدد هو عمل متهور ، « نظراً لأن الأهمّ يرقد في الظروف » ، ويرى كالفن أخيراً ، أنه حتى ولو لم تؤخذ الظروف بعين الاعتبار ، فإن من الصعب جداً تبين أي شرطة ستكون الأكثر فائدة طالما أنها كلها « شبه متساوية في ثمنها » . ويعني هذا عدم اختيار أي نوع من الأنواع التقليدية الثلاثة : الملكية أو الارستقراطية أو الديمقراطية (التي يُعَرِّفها بكفاءة) . ويتساءل القارىء بحيرة : هل لكالفن تفضيل ما أم لا ؟. وإذا كان الجواب بنعم ، فماذا يفضل ؟. وألَمْ يتغير موقفه عبر الطبعات المتتالية « للمؤسسة » ؟.

إنَّ شكل الحكم يهمه أقل بكثير من « الروح » التي تحركه ، أو ، للحديث بعبارات دينية ، من خضوع هذا الحكم للروح القدس ولكلام الله . وهذا ما يمكن تأكيده دون الخوف من الوقوع في الخطأ .

ثم ألاّ تكفي إرادة الله كسبب لكل شيء ؛ الله الذي تجلت رغبته في أنْ يُؤسِّس هنا ملوكاً لهم سلطة مطلقة الى هذا الحد أو ذاك ، وهناك حكاماً « يوفرون الحرية للشعب » ؟. إن العقل البشري لا يعود له أن يُحدد مُسبقاً حكماً مثالياً .

ومع ذلك ، فقد حصل أن أبدى كالفن بعض التفضيل ، لأسباب ظرفية أو نفسانية . وقد ذهب هذا التفضيل بلا جدال باتجاه ما يسميه : بالحرية . حرية معتدلة جداً (كما يوضح بالمناسبة) ناجمة عن نظام يمارس الحكم فيه « عدة أشخاص يساعد كل منهم الآخر . . . فإذا ارتفع أحدهم عالياً جداً ، كان على الآخرين أن يكونوا مراقبين وسادة له » . وحين اختيار هؤلاء الحكام يكون للشعب رأيه ، بالرغم من أنهم هم الأفضل والأكثر تأهيلاً . وعلى هؤلاء الحكام واجب السهر بنشاط على أن لا تقل بين أيديهم الحصانات الشعبية . لأن الله ، باختياره لهم ، قد حابى الشعب الذي توفرت له الحرية على أيديهم .

إن التعبير عن هذا التفضيل يترافق في طبعة 1559 ، بنقد ظرفي لاذع للملكية :

« إن تفوق أولئك الذين سيحكمون ويوفرون الحرية للشعب سيكون موضوعاً للثناء ، ليس لذاته فقط ، وإنما لأنه لا يحدث غالباً . إنَّ من شبه المعجزة أن يتمالك الملوك نفوسهم بحيث لا تَضِلّ إرادتهم مطلقاً عن الانصاف والاستقامة . ومن جهة أخرى ، فإنه لأمرٌ نادر جداً أن يكون الملوك مزودين بحصانة ونباهة روحية تسمح لكل منهم بأن يرى ما هو صالح ومفيد »(1) .

بحيث أنه يمكن القول بأن كالفن كان ، في آن واحد ، صاحبَ مزاجٍ قليل الميل

---

(1) المرجع السابق ـ4 ـ الفصل 20 ـ ص : 455

أنظر : م. أ. شوفونير (M. E. CHEVENIERE) : « الفكر السياسي لكالفن » . (La pensée politique du Calvin) ـ جنيف ـ 1937

للديمقراطية ، إن لم نقل بأنه معادٍ للديمقراطية ، وجمهورياً في مشاعره القلبية : على أن نفهم بتعبير « الجمهورية » نظاماً مختلطاً يجمع بين الارستقراطية عبر الوراثية والمشاركة الشعبية المحدودة .

خضوع أم مقاومة ؟

ولكن مهما كان شكل الحكم ، ومهما كان الرئيس ، الأعلى المدني الذي اختارته إرادة الله ، للسيطرة على المكان الذي نعيش فيه ، فإن له الحق ، سواء كان ملكاً أم غير ذلك ، بالطاعة ، وبخضوعنا التام والكامل له . إن مهمته « نابعة » من الله ، وسلطته مستمدة منه . إنه مساعد الله ونائبه . وبهذه الصفة فإن له الحق بالعزة والاجلال ، وبأن يكون مطاعاً بإرادة حرة ، إستجابةً لنداء الضمير (كما كان يطلب ذلك القديس بولس ، وليس فقط « بسبب الغضب ») . إذ أنّه لا يمكن مقاومة الحكام بدون مقاومة الله .

وإذا كانت هناك حاجة لتصحيح شيء ما في الدولة ، فإن الأفراد العاديين ليس لهم قط أن يتدخلوا في هذا الأمر . إن أيديهم « مقيدة فيما يتعلق بهذا الأمر . لكن لها أن تبرزه للرئيس الأعلى الذي لديه وحده اليد المطلقة للتصرف بالخير العام » .

إن الحاكم لن يكون دائماً بالطبع ، كما يجب أن يكون : أباً للبلاد وراعياً للشعب وحارساً للسلام وحامياً للعدالة وحافظاً للبراءة . فكيف نُقنع الرعايا بأن يعترفوا برؤساء ليس لديهم (كما هو الحال غالباً) أي اهتمام بالقيام بواجبهم ، ويفضلون أن يرقدوا في الملذات وينهبوا ويسلبوا ويغتنوا على حساب « الانسان الشعبي » المسكين ؟.أي شكل لصورة الله ، وأي مظهر لخادم الله يمكن أن يدع نفسه يظهر بمظهر حاكم من هذا النوع ؟.كم هو مُغْرٍ عدم طاعته ! ومع ذلك فإن كالفن يبين لنا ثانية أنه إذا وجهنا نظرنا لكلام الله فإنه سيقودنا الى ما هو أبعد :

> « لأنه سيجعلنا خاضعين ليس فقط لسيطرة الأمراء ، الذين يقومون بوظائفهم بعدل ، ويتفرغون بإخلاص لواجبهم ، وإنما لكل أولئك الذين يشغلون مركزاً سامياً بأي طريقة كانت ، رغم أنهم لا يقومون بشيء أقل مما يعود لوضعهم . . . فمهما كانوا ، وكيفما حكموا فإنهم لا يستمدون سيطرتهم إلاّ منه (من الله) . بحيث أن أولئك الذين لا يراعون في سيطرتهم إلاّ الخير العام ، هم مرايا حقيقية ، وأمثلة لطيبته . وأنّ أولئك الذين يتصرفون ، من جهة أخرى ، بظلم وبعنف هم مُحَرَّضين من طرفه لمعاقبة الشعب على فساد خلقه . لكن الأولين والأخرين يتمتعون ، بشكل متشابه ، بالعزة والجلالة التي أعطاها للرؤساء الشرعيين »(1) .

ويذكر كالفن بأن الله أمر بتمجيد نبوخذ نَصَّر ، الطاغية الشرير والقاسي لسبب وحيد يكمن في أن الترتيب الإلهي كان قد رفعه لمرتبة الجلالة الملكية . الى هذا يقودنا كلام الله الذي يطرد من روحنا « هذه الأفكار المجنونة والتمردية » التي تقول بأن الملك يجب أن يُعامل بحسب ما يستحق !

---

(1) « مؤسسة . . . » ـ4 ـ الفصل 20-25 ـ ص : 474

ومع ذلك فإن هناك حدوداً (والله هو أيضاً الذي يفرضها) لطاعتنا للناس الذين يشغلون مركزاً سامياً بالنسبة لنا . فإذا أمروا بشيء ما ضد الله ، فإن هذا يجب أن لا يكون له « أيُّ اعتبار » . أيُّ ضلالٍ سيكون بالفعل إذا استحقينا ، من أجل إرضاء الناس ، سخط الله الذي من أجل حبه نحن نطيعهم ! إن الأجدر بنا ، كما قال القديس بطرس ، أن نطيع الله بدل أن نطيع هؤلاء»(1) .

لكن كالفن ، مثل لوثر ، لا يخلص من هذا للاعتراف بحق مقاومة نشيطة . فهو يحث المؤمنين على تحمل كل الأشياء بصبر ووداعة مسيحية بدل الابتعاد عن الكلام المقدس . إن تعذيب الظالمين يسمح بالشهادة للعدالة ولله . ورغم أن تصحيح السيطرة الفاسدة يعتبر إنتقاماً لله ، فإنه لا ينجم عن ذلك أن يكون مسموحاً به لرعايا الطغاة ـ وضحاياهم .

أليس في هذا ولاء « بطولي » (على حد تعبير ب . مسنارد (P. Mesnard) ، في الوقت الذي كانت تُوقَدُ فيه المحارق في فرنسا ضد البروتستانت ؟

ومع ذلك فإن كالفن يوضح بأنه لا يتكلم دائماً إلاَّ عن الأفراد العاديين . لهذا يحرص ، في مقطع هام جداً من « المؤسسة » على حفظ حق التدخل الشرعي لما يسميهم بالحكام « الأدنى » .

« لو كان هناك في هذا الزمان حُكّامٌ مُؤسَّسين للدفاع عن الشعب ، ولكبح الفسق والطمع الكبير جداً للملوك ـ كما كان الحال قديماً لدى الاسبارطيين والرومان والاثينيين ، وكما يمكن أن يوجد اليوم في كل مملكة عندما تجتمع مجالس الطبقات الثلاث ـ لكنت دافعت ولو قليلاً عن حقهم في معارضة مغالاة الملوك وقساوتهم ، وذلك وفقاً للواجب الذي تمليه عليهم وظيفتهم . بحيث أنني سأعتبر ، فيما لو أخفوا معارضتهم ، وهم يرون الملوك يهينون بفوضى الانسان الشعبي المسكين ، أنَّ مِثْلَ هذا الاخفاء يجب أن يُدان لكونه حنث باليمين ، يخونون به بخبث حرية الشعب التي كان عليهم أن يعرفوا أن إرادة الله أمرتهم بأن يكونوا أوصياءَ عليها »(2) .

كما أن هناك مجال لإضافة احتمال تدخل آخر استثنائي من أجل معاقبة سيطرة ظالمة ، وإنقاذ شعب ابتُلي ظلماً بكارثة . ويتجلى هذا الاحتمال بظهور بطل أرسله الله بشكل جلي لهذا الغرض . وسلَّحَهُ بأمره : كموسى الذي بعثه الله لبني اسرائيل الخاضعين لنير فرعون . ولكن الأمر ، في هذه الحالة ، لا يتعلق بتمرد يسيء لجلالة الرؤساء الشرعيين ، وإنما بتصحيح لوضع قوة دنيا بقوة أكبر منها : تماماً مثلما يحق للملك أن يعاقب مساعديه وضباطه . إن بطلاً كموسى دُعِيَ من قِبَلِ « الله بدعوة شرعية » للقيام بمثل هذه المهمة .

إن ما يسمى بمذهب البطل الجلي ، ومذهب الحاكم الأدنى ليس لهما ما يماثلهما لدى لوثر . إنَّ كليهما يقومان على إرادة الله ، وليس على حق ملازم للشعب(3) ـ كما يُعتقد في أيامنا هذه ، ولا سيما

(1) المرجع السابق : ص : 480
(2) المرجع السابق ـ نفس الصفحة .
(3) المرجع السابق ـ ص : 479

فيما يتعلق بالمذهب الثاني .

ونرى بالاجمال أن موقف المصلح الألماني ، وموقف مؤلف « المؤسسة » من قضية حق المقاومة ، لا يبدوان منفصلين إلاّ بفوارق بسيطة ، لأن كليهما يُركّزان على حد سواء ، وبقوة كبيرة ، على واجب الطاعة . والحقيقة أنّ مدى هذه الفوارق ، وامتداداتها العملية لم تتكشف إلاّ في وقت متأخر ، تحت ضغط الظروف ،وذلك ليس دون أن تؤ دي لنتائج كبيرة بالنسبة لمستقبل البروتستانتية .

الدولة المسيحية : جنيف ، المدينة ـ الكنيسة

لكي نعرف في كالفن « المصلح » لمدينة جنيف ، ونفهم الصلات التي أدركها بين نظرية الدولة المسيحية وتطبيقاتها ، يجب أن نقرأ ، بالاضافة « للمؤسسة » ، « الأوامر الكنسية » لعام 1541 (التي كانت تحدد الوضع الديني الجديد لمدينة بحيرة ليمان) .

إذا كانت كل سلطة تنبثق من الله ، وتكتسب ، لهذا ، الحق بالطاعة فإن السلطة لا توجد إلاّ من أجل قيادة البشر وفق مشيئة الله ، ووفق الكتاب المقدس والروح القدس . إن الكنيسة المسيحية والدولة المسيحية تخضعان ، حصراً ، وبصفة مشتركة ، لسيادة الله ، التي تتجلى من خلال الكتاب المقدس ، الذي يجب على كل شيء أن ينحني أمامه ، والذي يُعتبر خُدّام الكنيسة ورعاتها الناطقون باسمه . إن هؤ لاء الذين يُعتبرون بمثابة التوراة الحي ، يتلون بأمانة ما ألقي على عاتقهم ، ويجب على كل واحد منهم « أن يستسلم بانقياد لمهمة التبشير به » . وبهذا يتم الحفاظ بشكل ملموس على سمو السلطة الروحية ، عبر الأشكال الخارجية ، والبُنى التي يمكنها أن تفسده . إن « الأسلحة الروحية » التي يحتفظ بها هؤ لاء الرعاة ، مسلحو الرب الاخيار ، هي قوية بأمر الله .

« فبفضل الكتاب المقدس الذي أسسهم ، يجرؤ هؤ لاء الاداريون بجسارة ، على القيام بكل شيء ، وعلى إكراه كل أصحاب المجد والسمو والقوة في هذا العالم ، على طاعة الجلالة الإلّهية والاستسلام لها . فليتولوا ، بموجب هذا الكتاب ، قيادة العالم بأسره . وليشيدوا بيت المسيح ، وليقصوا على مملكة الشيطان ، وليرعوا الخراف ويبيدوا الذئاب . . . وليكرهوا المتمردين والعنيدين . ويصلحوهم ، وليحلوا ويربطوا ، ويرعدوا ويصعقوا ، إذا كان هذا ضرورياً : ولكن كل هذا حسبما جاء في الكتاب المقدس »[*] .

(*) لكن كل شيء حسبما جاء في الكتاب المقدس : إن المقصود إذن أن لا يفسد خُدّام الله هذا الكتاب « بأي إبداع للعقل البشري » ، وبأي « مرسوم للبشر » ، وأن لا يصطنعوا أي مادة ايمان جديدة . إن هذا لن يكون تعلياً لكلام الله « النقي » ، أي لما جاء فقط في الكتب المقدسة . إن المقصود هو أن تُطاع « أوامر الله فقط » ، وأن يتم الانتساب ببساطة « للمذهب الذي أخضعنا الله له جميعاً بدون استثناء »[1] .

(1) المرجع السابق ـ4 ـ الفصل 8 ـ ص : 147

ـ أنظر : جـ دو لاغارد « بحوث حول الروح السياسية للاصلاح (Recherches sur l'esprit politique de la Réforme) ـ باريس ـ Picard ـ1926 ـ ص : 361 وما بعدها .

لهذا فإن القَسَمَ الذي يؤدونه ، كموظفين ، للسلطة المدنية يحفظ لهم صراحة حرية التعليم التي يجب أن يملكوها حسبما أمرهم بذلك الله ، وبدون أي موانع .

وهكذا يمتلك هؤلاء كضمانة لاستقلالهم « الوعي السامي الذي لديهم بوظيفتهم » ، وهي أفضل ضمانة يمكن أن تُوجد (على حد تعبير دولاغارد) .

إن هذا الوعي السامي يسمح لهم بتوجيه ومراقبة سلوك الدولة ، وسلوك المؤمنين . إن الدولة من جهة أخرى يجب أن تكون أول من يطلب مساعدة « خدام الكتاب المقدس » لكي تستنير بما يسمح به الله . وللدولة مصلحة في إشراكهم بأمور الادارة العامة ، التي تشكل الادارة الخارجية للدين جزءاً منها . إن الدولة المسيحية تتحمل ، بكل الوسائل التي تحت تصرفها (بما فيها المحرقة التي حُكِمَ على الاسباني ميشيل سيرفي(Michel Servet) بالموت فيها ، في عام 1553) عبء تأمين طاعة كل فرد للكتاب المقدس . إن على الذين يمسكون بالقوة المدنية ، والمستنيرين بالروح القدس ، أن يتصرفوا دائماً ، وفي كل مكان ، « كخدَّام حقيقيين ، وإداريين للجلالة الآلهية »(1) .

إن ما أسسه سافونارول ، بصفة عابرة ، في فلورنسا ، أقامه كالفن ، المصلح المُلهم الجديد ، في جنيف ، بصفة دائمة ، بدون أي لقب رسمي ، (أكثر من لقب الأخ جيروم) ، وبفضل قوة شخصيته المعنوية فقط . لقد تمكن ب. ميسنارد من الحديث ، بالرغم من مجازفته بالمفارقة التاريخية ، عن « الكهرباء المدهشة للروحاني البارز » الذي كهرب دولة بدل أن يحتلها ، وعن ظاهرة « إستقراء سياسي » حقيقية ، إنطلاقاً من كالفن . وليس هنا مكان وصف اللعبة الماهرة والمعقدة لكل سلسلة الأجهزة الدينية والحكومية ، من المجمع الديني الى المجالس ، التي كانت تميز نظام المدينة ـ الكنيسة . ويكفي أن نعرف أن المجمع الديني المكون من وزراء وشيوخ (زمنيين يعينهم الحاكم) كان يعتبر الجهاز المركزي ، الذي كانت روح كالفن وهيئة القساوسة يتغلغلون ، من خلاله ، ويفرضون أنفسهم في كل مكان ، على حياة كل فرد وعلى الحياة العامة(2) .

ويبدو ، في هذا الصدد ، انَّ الاصلاح ، بعد لوثر ، قد غيَّر من انحداره . إن المدينة ـ الكنيسة هي شيء مختلف كلياً عن كنيسة الدولة . فليس وعي النظام الزمني هو الذي يجده كالفن ، بالرغم من أنه كان لديه عنه فكرة سامية . « إن وعيه بأصله المسيحي » هو الذي (حسبما جاء في تحليل جـ . دو لاغارد) يحيا في الدولة . لقد أراد الدولة « واعية لقيمتها الروحية » ومتأثرة بالعلوم الكنسية التي تحافظ على هذه القيمة . كما أرادها أنْ تصبح ، من وجهة النظر هذه ، اكليروسية دون أن تكون ، مع ذلك ، خاضعة لسلطة الكنيسة . تلك هي ، في نظره ، الدولة المسيحية ، التي من غير المسموح للمسيحيين أن لا يهتموا بها . إن الابتعاد ، الذي دعا اليه لوثر ، عن أمور الدنيا ، غريب تماماً بالنسبة لمصلح جنيف . إن علم الأخلاق الكالفيني هو علم أخلاق العمل .

---

(1) دو لاغارد ـ المرجع السابق ـ ص : 361

(2) ب . ميسنارد ـ ص : 306-308

لقد عَرَّفَ كالفن بنفسه ما قام به في مدينة جنيف بأنه « مصباح النور الذي يمكن لكل الكنائس التي رَوَّضها الاصلاح المسيحي أن تتخذ منه مثالاً » . وبالفعل فإن إشعاع هذه المدينة سينشر في كل أوروبا ، بفضل الاتباع المتحمسين لمؤلِّف « المؤسسة »(1) .

3 ـ الحروب الدينية ومناهضو الملكية

الكالفينية والظروف

إن الظروف ، الظروف القوية جداً ، هي التي أدت سريعاً لجعل مذهب الخضوع الصارم للسلطة القائمة ، مذهباً لا يطاق . ففي وجه ملوك معادين صراحة للدين الحقيقي ، ومصممين على إيقاف تقدمه بأي ثمن ، كان على الكالفينيين أن يخوضوا غمار المقاومة النشيطة ، وهي مقاومة إزدادت ضراوتها شيئاً فشيئاً : حيث بدأت أولاً في اسكتلندة على يد جون كنوكس (Jhon Knox) ، أحد أتباع كالفن في جنيف ، ثم انتقلت بشكل خاص الى فرنسا التي استمرت الحروب الدينية فيها من عام 1562 إلى عام 1595 (*) .

في اسكتلنده

قطع جان كنوكس النافذ الصبر ، والمتهور والعنيف والمتفجر ، بعكس « المعلم » تماماً ، علاقته بمذهب كالفن ، بشكل واضح ، ليطبع تاريخ الفكر السياسي في ذلك القرن . لقد ولد بين 1505 و1515 ، وتوفي في 1572 . وعاش في زمن كانت تحكم فيه انجلترة ماري تيودور (Marie Tudor) إبنة هنري الثامن ، التي كانت تطمح لاعادة الكاثوليكية الى بلادها . ولهذا قامت بشن حملة قمع ضد البروتستانت أدت لتسميتها بماري الدموية . وفي ذلك الحين كانت ماري دو لورين (Marie de Lorraine) أخت الدوق دو غيز (Duc de Guise) تحكم اسكتلندة باسم ابنتها ماري ستيوارت (Marie Stuart). أمام هذا الوضع انفجر كنوكس ، في عام 1558 ، قائلاً : « يا لفضيحة النساء التي تقود الرجال وتسيطر عليهم . إن المرأة ، في أكمل حالاتها ، لم تُخلق إلاّ لخدمة الرجل وطاعته » . ومما زاد في غضبه أن هؤلاء النساء كُنَّ وثنيات ، ويحُرِّضْنَ الشعب على عبادة الأوثان البابوية ، ويمنعن عنه التغذية من الكتاب المقدس .

ويصف كنوكس ماري تيودور « بجيزابل » (Jézable) التي تستحق الموت . ويدعو للتمرد ضد ماري دولورين . ويعلن بأن كل الوثنيين ، بدون استثناء أو امتياز لأي شخص (أكان ملكاً أم لا) يستحقون العقاب ، بعد التمرد من قبل الشعب كله ، أو من قبل أي عضو من أعضائه ، وذلك

---

(1) دو لاغارد ـ ص : 274

(*) يجب القول بأن الكالفينيين استفادوا من التمرد ذي الالهام اللوثري لمدينة ماكدبورغ (المدينة الامبراطورية المستقلة ، التي قاومت بالقوة حكومة الامبراطورية) والتي برر سكانها موقفهم بالقول بأن الله لا يمكن أن يكتفي بالمقاومة السلبية فقط للسلطة التي تسعى الى تهديم الدين الحقيقي (عام 1550) (ألن . المرجع السابق ذكره ـ ص : 103) .

حسب النداء الباطني لكل منهم . ويعتبر كنوكس أن من قبيل التجديف البحت الزعم بأن الله « أمر بطاعة الملوك الذين يأمرون بالزّندقة » .

ويوافق الكالفيني الانجلزي كريستوفر غودمان (Christopher Goodman) على هذا الرأي ، حين معالجته لمسألة الطاعة الواجبة للرؤساء . فهو يُعَلِّم بأن الله يضع سيف العقاب بأيدي الشعب عندما يتقاعس الحكام والضباط المكلفون أصولاً بمعاقبة عبادة الأوثان ، عن القيام بذلك : إن هذا قد يؤدي ، للوهلة الأولى ، لقيام « فوضى كبيرة » . لكن الله سيقود فوراً الشعب ، الذي سيُصلح الأخطاء المرتكبة بحق الدين الحقيقي .

وبعد ذلك بثلاثة أعوام ، أي في 1516 ، يؤكد كنوكس خلال لقاء مشهود مع الملكة الشابة ماري ستيوارت ، تسأله أثناءه ، بتحدٍ عن حق الرعية بالمقاومة ، « بأن الرعية تستطيع ، بدون أي شك ، أن تقف ، حتى بالقوة ، ضد الأمراء الذين يتجاوزون حدودهم ، ويتصرفون بشكل معاكس للاساس الذي يقوم عليه الواجب بطاعتهم »(1) .

هكذا نجد أنفسنا وقد ابتعدنا كثيراً عن المقاومة السلبية التي وضع المصلحون مبدأها .

في فرنسا

في 24 آب 1572 ، وفي عهد شارل التاسع ، وقعت مذبحة سان برتليمي (Saint-Barthélemy) بتحريض من كاترين دو مديتشي وعائلة دوغيز . ولقد أدت هذه الجريمة الرهيبة في الحرب الأهلية ، إضافة للنشاط المكثف للحزب البروتستانتي ، لظهور مؤلفات متنوعة وعديدة : منها رسائل النقد الانتقامية ، والمقالات العلمية التي حاولت ، وبغض النظر عن الشكل المختار ، تبرير المقاومة النشيطة للملك ، القاتل بلا عذر ، القاسي ، والطاغية الجبان . ومن بين هذه الرسائل ، يجب ذكر « منبه الفرنسيين وجيرانهم » (**Le réveille-Matin des Français et de leurs voisins**) التي ألفها أوسيب فيلادلف كوزموبوليت (**Eusèbe Philadelphe cosmopolite**) في شكل محاورات (عام 1573- 1574) . أما بالنسبة لمؤلفات الكُتّاب « الرصينين ، العقائديين ، والراغبين بالحفاظ على اعتدال نسبي »(2) فتجدر الاشارة الى « فرنسا الغَالِيَّة » (**Franco- Gallia**) لفرنسوا هوتمان (**François Hotman**) (1573) الذي تفرغ للقيام بدراسة تاريخية غير متحيزة حول أصول الملكية الفرنسية . وبحث « في حق الحكام على رعاياهم » (**Du Droit des Magistrats sur leurs sujets**) لتيودور دوبيز (**T. de Bèze**) (1574) خليفة كالفن في جنيف . و« الانتقام ضد الطاغية » (**Vindiciae contra Tyrannos**) (1579) لجونيوس بروتوس (**Junius Brutus**) وهو اسم مستعار لكل من دوبلسيس ـ مورناي (**Duplessis-Mornay**) وهيوبرت لانجي (**Hubert**

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 106

(2) جـ . ويل (G. WEILL) « النظريات حول السلطة الملكية في فرنسا أثناء الحروب الدينية (Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de Religion) ـ باريس منشورات Hachette ـ 1891 ـ ص : 93

(Languet) . وهو كتاب يعتبر ، بصفة عامة ، تتويجاً للأدب المُسمَّى « بالمناهض للملكية » (monarchomaque) .

لقد كانت القضية بالنسبة للكُتّاب الكالفينيين ، الذين انخرطوا في هذا التبرير ، وهذا المشروع الذي يستهدف تثبيت « حق التمرد الإلٓهي » في وجه كل الاعتراضات الدينية أو الدستورية ، تكمن في إعطاء أساس مذهبي لما كان يبدو ، في نظر الارثوذكسية الصارمة ، وكأنه انقلاب في الموقف(1) .

لقد كان كالفن يستبعد في « المؤسسة » كل مقاومة نشيطة من جانب الافراد العاديين . لكنه كان يحفظ حق التدخل الشرعي « للحكام الادنى » الذين أُسسوا من أجل الدفاع عن الشعب . (وكان يشير بذلك ، في حياء ، لمجالس الطبقات العامة(Les Etats-Généraux)) ، كما كان يحفظ أيضاً حق التدخل « للبطل الجلي » صاحب الدعوة الربانية الاستثائية . إلاّ أن الظروف كانت تدعو الاصلاحيين الفرنسيين (أو الهوغونونيين (*) لتنقيح هذه التمييزات بحشوها (من خلال توسيع مفهوم « الحاكم الأدنى » بشكل خاص ، على سبيل المثال (وتلقيحها بالنظريات السياسية للقرون الوسطى مثل سمو الجماعة والقانون ، وتبادل الالتزامات ذات الأساس التعاقدي بين الجماعة والملك ، وشرعية مقاومة الطاغية (سواء بالأصل أم بالممارسة) عندما تنشق عن السلطات الطبيعية . وفي هذا ما كان يشكل حدوداً للسلطة الملكية ، وترجمة للفكرة الاجمالية القائلة بأن الملوك جُعِلُوا من أجل الشعوب ، وليست الشعوب هي التي جُعِلَتْ من أجل الملوك . وهناك مجال أيضاً لأن نغرف ، من أحل معركة الاصلاحيين الفرنسيين من كتاب « خطاب حول العبودية الارادية » (Discours sur la servitude volontaire) الذي كتبه في عام1550 تقريباً اتيان دو لا بويتي(Etienne de la Boétie) الشاب ذو النزعة الانسانية وصديق مونتاني(Montaigne) . وهو عبارة عن مرافعة حماسية ، على الطريقة القديمة ، لصالح الحرية وضد سلطة الفرد الواحد .

ففيه نقرأ أنه ليس هناك إطلاقاً ضمانة لأن يكون هذا السيد الوحيد طيباً ، « لأن بمقدوره دوماً أن يكون سيئاً عندما يريد ذلك » . فأي فضيحة تكمن في أن يقبل ملايين البشر ان يكونوا عبيداً لفرد واحد ، وأن لا يكونوا محكومين « وإنما معرضين لطغيان » فرد واحد ، هو غالباً الأكثر جبناً ، والأكثر « أنثوية » في الأمة ! . هل وضعت الطبيعة أي إنسان مهما كان في حالة عبودية ؟.ألم تجعل كل البشر رفاقاً لبعضهم البعض ؟.

ويصرخ المؤلف قائلاً : أيتها الشعوب المسكينة والبائسة والتي « لا ترى أين هو خيرها » ! إن الذي يخضعكم ليس له إلاّ عينان ويدان وجسد واحد . وأنتم فقط الذين تعطونه قوته ، ومنكم يأخذ الأيدي التي يضربكم بها والأرجل التي يدوسكم بها . إن عبوديتكم إرادية بحتة ، فكفوا فقط عن أن تُريدوها. «وصمموا على أن لا تخدموا بعد الان ، وستجدوا أنفسكم أحراراً . إني لا أريد أن

(1) ألن ـ ص . 320 وما بعدها

(*)(Huguenots) نسبة الى البروتستانتي الفرنسي(Huguenot) .

تقوموا بدفعه أو بزعزعته وإنما فقط بعدم تأييده بعد الآن ، وسترونه كيف ينهار لوحده ، ويتحطم مثل تمثال ضخم جُرِّدَ من قاعدته »(1) .

الدستور وعلم اللاهوت

على ضوء هذه المعطيات التاريخية تصبح المؤلفات المذكورة سابقاً أكثر وضوحاً في مضمونها وخلفياتها الفكرية . فقد نُشرت كلها بعد مذبحة سان برتليمي . ولهذا عَبّرت عن اتجاهات وأفكار كانت موجودة وناضجة قبل عام 1572 ، وذلك بتوضيحها وتنظيمها ، (تبعاً للحاجات الحيوية لاقلية دينية مهددة) . ولكن كان يبدو من غير المناسب سياسياً الاعلان عنها بصوت عالٍ .

فإذا فتحنا كتاب « فرنسا ـ الغَالِيَّة » وكتاب « المنبه » . . . . فإننا سنفاجأ بوجود تركيز على الحجج القانونية والسياسية ، بالرغم من الخلفيات الفكرية الدينية . وحتى لو لم يكن هذا النقص في « الدعم اللاهوتي » (*) إلاّ تصنعاً ، فقد كانت له بعض المساوىء . إن هذا الدعم كان بديهياً ، بالمقابل ، في بحث تيودور دوبيز وفي « الانتقام » . . .

لقد طرح هوتمان . الشخصية العجيبة والفقيه وأستاذ الحقوق والمستشار السياسي والمتآمر الاقطاعي ، في أوساط العامة أفكاراً ملتهبة ذات تأثير كبير ، وذلك في كتابه البارع للغاية الذي يطفح بمعلومات قابلة للنقاش ، ويخلط بين العصور عن قصد ، ولا يخشى التأكيدات العقائدية ، ويسعى بشكل واضح لإثارة الجدل . ففيه نجد مقارنة بين الانتخاب والوراثة ، وبين الملكية المحدودة (بالقوانين وبالشروط التعاقدية ومجالس الطبقات العامة) والطغيان ذي « القوة المطلقة والمفرطة واللانهائية » . وفيه نقرأ أن الشعب يستطيع دائماً عزل ملكه ، وخلق آخر . وأن هذا الحق يكمن في مجموع المواطنين . وأن جمعية مجالس الطبقات الثلاث هي التي تمارسه باعتبارها التي تمسك بيدها الادارة السيدة والرئيسية في المملكة . وهذا ما تريده الحكمة التي تثير الاعجاب للفرنسيين الغاليين الذين ضمنوا بذلك حريتهم باختيارهم كمجموع للحكم المختلط ، الذي نعرف منذ أيام أفلاطون وأرسطو وشيشرون أنه الأفضل . ويتساءل هوتمان متحسراً : لماذا يجب أن تأتي هذه الموسيقى « غير المدوزنة » لدولتنا الفاسدة ، لتحل محل التناغم الجميل القديم الذي كان قائماً في زمن آبائنا ؟ .

لقد رأى أحد المعلقين المعروفين في القرن التاسع عشر (وهو شارل لابيت(Ch. Labitte)) في كتاب « فرنسا الغاليّة » أول بيان مهم « للركاديكالية الكالفينية » التي أُدخلت في تيار النقاش السياسي « طائفة من الحجج الجديدة »(2) .

وينصح كتاب « المنبه . . . » ، الذي يدين بالكثير لكتاب « فرنسا ـ الغاليّة » ، الشعب أيضاً

---

(1) « خطاب حول العبودية الارادية » ـ مع مقدمة وحواشي ل. ف هينكر(F. Hincker) ـ باريس ـ Editions sociales ـ 1963

(*) الذي سيشير له جـ. دولاغارد

ـ أنظر « الأعمال الكاملة » لبويتي مع حواشي بيبليوغرافية لـ ب. بونفون(P. Bonnefon) ـ بوردو ـ باريس ـ 1892

(2) حول هوتمان ـ أنظر : ميسنارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 237

باللجوء الى مجلس الطبقات العامة في حال قيام حكم طغياني ينتهك مبدأ تبادل الالتزامات ، وذلك عندما يتنكر الملك لالتزامه تجاه الشعب . (إن المجالس تعتبر « في هذا المجال » الهيئات الحاكمة السيدة التي تعلو على الملك . . . بالرغم من أنها أدنى منه . . . إذا نظرنا لها نظرة عادية »)(*) . إن هذه الرسالة يمكن أن توصف بالاناء الفاسد للأفكار التي كانت شائعة حينذاك بين الاصلاحيين الفرنسيين ، بما فيها فكرة قتل الطاغية ، وفكرة العبودية الارادية المستعارة من لابويتي . ومع ذلك ، فقد ظهرت فيها بعض السمات الاصلية التي تسمح (برأي ب . ميسنارد) بالتعرف فيها على « حدٍّ ديمقراطي جريء » وسط السياسة البروتستانتية(1) .

وإذا انكببنا الآن على البحث العائد للعالِم اللاهوتي تيودور دوبيز « في حق الحكّام على رعاياهم » . وكذلك على كتاب « الانتقام » . . . فإن قائمة الأسئلة المأخوذة بعين الاعتبار تُبرز لوحدها الانشغال بجانب الله والضمير (وهو انشغال غائب أو قلما يظهر فيما سبق) .

إذا تعرض المرء للاضطهاد في سبيل الدين ، فهل يستطيع أن يدافع عن نفسه بالسلاح وهو مرتاح الضمير ؟ . يطرح دو بيز هذا السؤال الذي لا ينفصل جوابه عن المبدأ الذي أعلنه في البداية ، والقائل بأن مجد الله ، إنّه الدين الحقيقي ، هو الغاية الرئيسية للدولة : إن الواجب الرئيسي للأمير يكمن في « الحفاظ بكل قوة على الدين الحقيقي بين رعاياه ، وضد أعداء الداخل والخارج » . ويضيف المؤلف إن القوانين الرئيسية ، من بين القوانين التي يُعتبر الحكام منفذين لها ، هي تلك التي تحكم بالموت على مفسدي الدين الحقيقي » . وينجم عن هذا ، بالطبع ، أنه يجب على الملوك والحكام أن يحافظوا على التقوى . وأنه في حالة ما إذا اضطهدوها ، فإن من الممكن معارضتهم بالسلاح . في مثل هذا السياق اللاهوتي ، اعتزم دوبيز ، تلميذ كالفن ، أن يبني ، إنطلاقاً من « المؤسسة » ، ولكن مع تجاوزها ، مذهبه في المقاومة النشيطة(2) .

أما كتاب « الانتقام ضد الطاغية » (لعام 1579) الذي نُشر بالفرنسية في عام 1581 تحت عنوان « في القوة الشرعية للامير على الشعب ، وللشعب على الامير » (De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince) فيعتبر مؤَلَّفاً بارزاً وبليغاً الى أقصى حد ، حتى ولو أخذنا بالحسبان كل ما يدين به للادبيات السابقة . إنَّ له الفضل في الربط بشكل وثيق بين الشيء الديني والشيء السياسي ، وفي استعراض الأسئلة المختلفة بشكل واسع ، يتجاوز ما قام به دوبيز ، وفي الجمع بتحكم بالغ بين الروح التوراتية والروح القانونية .

إن مقدمة الكتاب تبشر بما سيرد فيه من كلام طموح وموجه ، في نفس الوقت ، ضد الحِكَم « الخاطئة والضارة » ، التي قال بها نيقولا مكيافللي الفلورنسي ، والملائمة جداً للطغاة . والمقصود

(*) إنهم أدنى إذا نظرنا اليهم واحداً واحداً . اما هم كمجموع وكجسم خاص فإنهم يعتبرون أعلى من الأمير .

(1) ب . ميسنارد ـ ص : 254

(2) طبع كتاب « في حق الحكام على رعاياهم » مجدداً في عام 1970 ضمن سلسلة « كلاسيكيات الفكر السياسي » ـ منشورات Droz جنيف ـ مع مقدمة وحواشي لـ . ر . م . كينغدون (R.M . Kingdon) .

من ذلك هو رَدُّ سيطرة البشر وحق الشعوب الى بعض المبادىء الأولى والشرعية والمؤكدة ، بحيث تتوضح حدودها بدقة . إلاّ أن لسلطة الملوك الفضائية حدين ، يقابل كلاً منهما عقد أو حلف . الحد الأول هو من جانب الله والتقوى والدين « الحقيقي » : ويقابله عقد (pactum) أو حلف (foedus) أبرم ، في اللحظة التي نُصِّبَ فيها الملك ، بين الله من جهة ، والملك والشعب ، الملتزمين بصورة مشتركة ، من جهة أخرى (إن طاعة الله دينياً والسهر على مجده هما مضمون الوعد الملكي) . أمّا الحد الثاني فهو من جانب الشعب والعدالة الواجبة له : ويقابله عقد ثانٍ أو حلف أُبرم ، في هذه المرة ، بين الملك والشعب . فالملك يلتزم بموجبه بأن يحكم بالعدل ووفق القوانين ؛ والشعب يلتزم بأن يطيع بأمانة الشخص الذي سيحكمه بعدل . إن الملك يَعِدُ بلا قيد ولا شرط ، أما الشعب فَيَعِدُ بشرط : فإذا لم يفِ الملك بالشرط فإن للشعب كل الحق بأن يحل نفسه من أي التزام . إن الله شخصياً هو الحامي والمنتقم للعقد الأول إذا لم يُحترم (فالأنبياء مثلاً هم الذين حرضوا بني اسرائيل على التمرد ، عندما نكث الملك بالحلف) . أما إذا كان العقد الثاني هو الذي انتهك فإن سلطة قمع الملك الخائن للعهد تعود شرعياً « لكل الشعب أو للمجالس التي تمثله ، والتي يجب أن تبقى قائمة » (سنرى فيما بعد ما الذي يغطيه بالضبط هذا المفهوم لتمثيل كل الشعب بواسطة المجالس ، بما في ذلك كبار المملكة والسلطات الطبيعية الخ)[1] .

ولتلخيص ما سبق ، فإننا نرى كيف أن الملك مقيدٌ ، من جانبين . وكيف أنه لا يستطيع انتهاك قانون الله ، بدون أن يفقد حق طاعة الرعية له . وذلك وفقاً لكلام الرسول : إن الله أحق من الناس بالطاعة . وكيف أنه ملزم أيضاً بالقانون المدني ، لأنه إذا لم يَدَعْ نفسه يُحكم بواسطته ، فإن رعاياه لن يدعوا أنفسهم يحكمون بواسطته . إن الربط بين العقدين هو ربط كامل ، كما أن وحدة البناء تثير الاعجاب .

هكذا نرى كيف تطورت نظرية الاصلاحيين في « المقاومة الدستورية » سواء في « الانتقام » . . . أم في « حق الحكام . . . » وذلك بعد أن كانت خطوطها العامة قد رُسمت فقط في السابق . إنّها تكتسي فيهما دقة كانت تفتقد لها ، سواء في تفسير المقترحات الكالفينية أم في استدعاء إرث القرون الوسطى ؛ كما أنها تبدو متمحورة حول مفهوم « الحاكم الأدنى » (Le Magistrat inférieur) .

المقاومة الدستورية

إن بحث « في حق الحكام . . . » وكتاب « الانتقام . . . » يفسحان مكاناً واسعاً فيهما لمذهب « الحاكم الأدنى » ؛ لأنّه كان ملائماً بشكل خاص لوضعية الارستقراطية البروتستانتية واهتماماتها . وكان المقصود حينذاك بالحكام الأدنى : ضباط التاج أو المملكة (الذين ينبغي تمييزهم عن ضباط الملك) . فالأوائل هم الذين يتحملون عبء المملكة بشكل شامل : كالقائد العام والمارشالات وأصحاب الاقطاعيات والسادة الاقطاعيون . . . والآخرون هم الذين يحكمون جزءاً منها :

---

(1) المن : ص : 318، 319، 329.

كالدوق والماركيز والكونت في الأقاليم ، والمخاتير والقضاة والقناصل في المدن . ويرى « البحث » أن « الحكام الأدنى » يوجدون في « مرتبة متوسطة » بين الملك والشعب . وأن الشعب يُمَثَّلُ من خلالهم . وأن لكل فئة نصيب من الحكم ، يتحدد حسب مرتبتها . إنَّ الشعب لم يُسند الحكم كله للملك وحده (وهذه هي نفس وجهة نظر « الانتقام » . . .) وإنما أسند له فقط المرتبة السيدة . إن ضباط التاج يشاركون هذا الملك في الوعد بترقية الخير المشترك ، بحيث أنه إذا كان الوعد الملكي قد انتهك ، فإن على هؤلاء الضباط « أن يحفظوا وعدهم » (كما جاء في الانتقام . . .) ، وأن يسهروا على الدولة التي سُلِّمَ لهم عبؤها . إن لديهم (كما يقول « البحث ») توكيلاً بالتصرف ، باعتبارهم الجزء الأسلم ، ضد ملك انتهَكَ بشكل جلي الشروط التي بموجبها ، « وليس لأي سبب آخر » ، إعتُرف به كملك : إن هذا الانتهاك يؤدي هنا لانقطاع العقد . وينبغي تطبيق الجزاء بسببه حتى « ولو باستخدام السلاح ، إن كان ذلك ممكناً » . لقد أصبح مثل هذا الملك بالحقيقة ، وحسب تعبير « الانتقام . . . » طاغية بالممارسة ، وخائناً « لكل الشعب » الذي اختاره ونصَّبه مقابل شروط (في حين أن الله هو الذي كان قد رفعه للعرش) . وهذا الشعب ، الذي هو أعلى من الملك ، يُمَثَّل عادة بواسطة ضباط التاج الذين رُفِعُوا لمرتبة الحكام والمراقبين العامين والحراس والحماة والأوصياء و- بعبارة ذات دلالة - « الملوك الصغار » . ولهذا فإن بإمكانهم أن يحاكموا ، وفق القوانين ، الطاغية بالممارسة ، الطاغية « الجلي » . فإذا عاند ولم يكن هناك وسيلة أخرى لقمعه ، فإن لهم الحق والواجب « بأن يهجموا عليه بالسلاح » .

إن تدخل مجالس الطبقات العامة ، الذي يعتبر حجر الزاوية ، في بناء هوتمان ، يحتل مكاناً بارزاً سواءً في « حق الحكام . . . » أم في « الانتقام » . . . (الذي لم يتوقف ، مع ذلك ، عنده إلاّ قليلاً) .

ولا يجب ، حسب بحث « في حق الحكام » ، أن يكون بالامكان منع هذه المجالس ، التي تعتبر علاجاً قوياً للطغيان ، من التدخل « بسبب تواطؤ أو خوف أو خبث الأغلبية أو الأعضاء الرئيسيين فيها » . فما العمل إذا ما رفض الملك دعوة الجمعية الشرعية المشتركة ، أو قرر حلّها فور اجتماعها ؟ في هذه الحالة ، يجب على القسم الاسلم ، في هذه المجالس ، أن لا يرضخ للقسم الأكبر فيها . وعليه أن يضغط من أجل عقد الاجتماع . وإذا لم يُعقد هذا الاجتماع فإن على « الحكام الأدنى » أيضاً « أن يلتحقوا ببعضهم البعض » ، وأن يعملوا في هذا الاتجاه .

إن المجالس ، حسب « الانتقام . . . » تمثل استثنائياً ، أو من عام إلى عام ، الشعب ، الذي يمثله عادة ضباط التاج . إنها إذن ، « أعلى من الأمير » . فهي التي تمنح ، عندما تنعقد في جمعية عامة ، توكيلاً من الشعب لهؤلاء الضباط ، الذين لا يمكن عزلهم إلاّ بقرار منها (لأنهم لا يخضعون للملك السيد ، وإنما « للسيادة » ، كما نقرأ في « البحث » . . .) .

وهكذا نرى بما فيه الكفاية أن مفهوم الشعب ، في كل ما تَقَدَّمَ ، لا يعني الجمهور وهو في حالة تمرد . إن كتاب « الانتقام » . . . أشار بدون تحفظ لهذا الأمر :

« هل يجب على شعب بكامله ، أي على هذا الحيوان الذي يحمل مليون رأس ، أن يتمرد

ويسرع وهو في حالة فوضى ليعطي الأمر لمن هو أعلى منه؟.أي براعة يمكن أن توجد لدى جمهورٍ منزوع اللجام ؟.أي نصيحة أو حكمة يمكن أن يقدمها من أجل تدبير الأمور ؟.إننا عندما نتكلم عن كل الشعب فإننا نعني بهذه الكلمة أولئك الذين يمسكون بيدهم زمام السلطة بتوكيل من الشعب : إنهم الحكام الذين هم أدنى من الملك ، والذين فوّضهم الشعب أو أقامهم . . . كشركاء للامبراطورية ، ومراقبين للملوك ، والذين يمثلون كل جسم الشعب » .

أما بالنسبة للافراد العاديين الذين لا يتحملون أي مهمة فليس من حقهم أن يقاوموا بمبادرة منهم الطاغية « بالممارسة » . فباستثناء حدوث نداء من الله (وهنا نتعرف على « البطل الجلي » لدى كالفن) فإنه من غير الجائز لأي فرد « أن يستخدم القوة في وجه قوة الطاغية » . إن عليه (كما جاء في « البحث ») إما أنْ ينسحب الى مكان آخر ، أو أن يلجأ الى الله ، ويتحمل نير الظلم . لأن الأفراد العاديين (كما يؤكد « الانتقام » . . .) ليسوا هم الذين أقاموا الطاغية بالممارسة . وإنما كل جسم الشعب هو الذي قام بذلك .

إلاّ أن القاعدة هذه تتبدل في حالة وجود طغيان « أصلي » ، يعتبر بمثابة اغتصاب مجرد للسلطة : هنا يمكن للجميع ، بدون تمييز ، أن يهجموا على الطاغية « الأصلي » الذي « اندسّ في المقدمة » بدون أي صفة شرعية ، وبدون أن يكون هناك أي عقد مبرمٍ بينه وبين الشعب .

وأخيراً فإن التوجه للقوى الأجنبية ليس أمراً مستبعداً ، بل العكس . فمن المسموح به ، كما جاء في « البحث » ، للقسم الأسلم أن يطلب عند الحاجة مساعدة من أي جهة أخرى ، ولا سيما من «أصدقاء وحلفاء المملكة» . وإذا تجاوز أمير بشكل مهين حدود التقوى والعدالة ، أو تهجم على الايمان الحقيقي والحرية المدنية ، وتحول الى طاغية حقيقي على الأجساد والنفوس ، فإن الأمير المجاور له يمكنه (بحسب « الانتقام » . . . .) أن يخرج باسمِ العدل والدين ، من بلاده ، وذلك ليس من أجل أن يعتدي على الأخرين ، وإنما من أجل أن يذكرهم بحدودهم . إن عليه أن يقوم بهذا العمل ، وإلا استحق هو نفسه لقب الطاغية[1] .

إن لكل هذه التفصيلات ، ولكل هذا البناء ، فائدة كبيرة ومزدوجة : الأولى تتصل بالزمن الذي ظهرت فيه من وجهة النظر البروتستانتية ، والثانية دائمة من وجهة نظر النظرية السياسية .

فمن وجهة النظر البروتستانتية ، يوفر اللجوء للحاكم الأدنى الممزوج مع مفهوم القسم الأسلم منه (وهو بشكل بديهي القسم الذي يبشر بالدين « الحقيقي ») ضمانات ثمينة وأسمى بكثير من ضمانات المجالس العامة . وإذا كانت البروتستانتية الفرنسية قد انتشرت في أوساط كل الطبقات الاجتماعية ، فإنها أحرزت إبتداءً من عام1555 تقريباً تقدماً كبيراً لدى طبقة النبلاء ، ولا سيما كبار النبلاء ، وهي فئة الضباط الرئيسيين للتاج . لقد كان الدفاع الفعال عن الايمان « الحقيقي » يتجه ،

---

(1) « في حق الحكام . . . » ـ منشورات دروز ـ ص : 18 -21 و53 وما بعدها .

في صراعه ضد الملكية الموحّدة والداعية للمركزية ، لبعث التطلعات الاقطاعية ، والخصوصية ، والاتحادية بالمعنى الواسع للكلمة ، والمعادية للحكم المطلق ، وذلك خلف ستار من المصطلحات الوسيطية (كالشعب والعقد والقسم الاسلم) .

ومن وجهة نظر النظرية السياسية أعطى هذا البناء المناهض للملكية (ليس في حد ذاتها ، وإنما بمقدار ما تهدد بالخطر الايمان الحقيقي) الانطباع بأنه يبشر من خلال بعض السمات بالديمقراطية . فقد زعم الموغونيون ، وهذا ما اعتُبِرَ فضيحة في ذلك العصر ، أن الملك لا يستمد سلطته إلاّ من الشعب ؟.ألم يعلن « الانتقام » ، على الأقل (وقد أشرنا لهذا سابقاً) مبدأ سيادة الشعب ؟.إن أي مؤرخ مطلع ولو كان قليل النفاذ ، سيجيب مع جـ. و. ألن(J. W. Allen) محذراً من « المفهوم غير المعقول » القائل بأن هذا التعبير كان له دوماً نفس المعنى ، أو حتى كان له معنىً ما بالضرورة . وسيسعى جاهداً لاستخلاص المعنى الذي يكتسبه هذا التعبير في « الانتقام » .

« إن الشعب سيد بمعنى أن كل عملٍ حكومي يجب أن يسعى للرفاهية العامة ، وأن السلطة السياسية لا يمكن تصورها إلاّ باعتبارها نابعة من حاجات هذا الشعب ، وقائمة على أساس أن الشعب يعترف بها : هذا هو ما يُراد قوله ، ولا شيء أكثر . إن الشعب لم يُنظر اليه بأي شكل كوكيل سيد . فهو لا يستطيع التصرف إلاّ بناء على أوامر ، وفي ظل قيادة ما . إنه لا يمتلك إرادة بذاته ، ولا يميز حتى حاجاته الخاصة . . . لكن هناك في كل شعب فئة عليا تمتلك الوعي الذاتي والذكاء . . . إن لكل شعب إذن ممثليه الطبيعيين ، وإن سيادة الشعب في حالة الفعل ، تكمن كلياً في هؤلاء »(1) .

ويُصنّفُ غالباً ضمن الأدب المناهض للملكية كتاب(De Jure Regni apud Scotos) للكاتب الاسكتلندي المولد ، والفرنسي بالاختيار : جورج بوشانان(G. Buchanan) . لقد عرف هذا الكتاب الذي نُشر في عام1578 ، بعد أن كان قد حُرِّرَ قبل ذلك بعدة سنوات ، شهرة كبيرة . فهو يرجع لمأساة ماري ستيوارت التي انتصر عليها جون كنوكس ، وطردت من قبل الكالفينين الاسكتلنديين . ويبرر المؤلف ما قام به هؤلاء بالاستناد الى العقد المتبادل ، القائم على أساس تفوق الشعب ، والذي كان موجوداً بين الملك والمحكومين . فالملك حتى ولو كان وراثياً ، كان يستمد كل حقوقه من المحكومين : فإذا انتهك العقد وتحول الى طاغية ، فإنه يصبح عدواً عاماً يستحق أن يعاقب، وحتى أن يُقتل مثل أي مجرم ليس له امتيازات خاصة(2) .

وليس هناك من شيء يؤكد بشكل أفضل قوة الظروف ، في تلك الأوقات ذات العواصف المأساوية السياسية والدينية ، من تبني بعض الكاثوليكيين الغريب لاطروحات البروتستانت المناهضين للملكية .

(1) ألن : ص : 325
(2) المرجع السابق ـ ص : 341

« من المسموح به للرعية أن تتمرد وتتسلح ضد أميرها من أجل الدفاع عن الدين . هذا هو الاقتراح الرسمي . لكن تذكروا في أي الأفواه كان تأكيد هذا الاقتراح يشكل ، في السنة الماضية ، الدعامة لحزب ، ونفيه الدعامة لحزب آخر . واسمعوا الآن من أي معسكر يأتي الصوت المنادي بالتأكيد وبالنفي . وما إذا كانت الأسلحة تدوي من أجل هذه القضية ، أقل ما تدوي الآن من أجل تلك » . بهذه العبارات اللذيذة يسخر مونتاني ، بحزن ، من السهولة التي تغير بها الأحزاب أعلامها ، ومن الوقاحة التي تُلِفُّ بها الأسباب الإلّـهية »(1) .

وفي الواقع فإن الأسباب الإلّـهية تعتبر حجة طيبة . فعندما أدى موت دوق أنجو(Duc d'Anjou) (الذي كان يسمى في السابق دوق ألنسون) ، شقيق الملك هنري الثالث ، الذي لم يكن له ولد ، في عام 1584 ، لجعل هنري دو نافار(Henri de Navarre) البروتستانتي ، وإذن الهرطقي ، الوريث المحتمل للعرش ، اكتسبت « الرابطة »(La Ligue) ـ التي كانت تضم ، منذ عام 1576 ، الكاثوليك تحت قيادة آل غيز ـ قوة جديدة ومخيفة على حساب الملك العاقر والمحتقر . وهكذا انطلق المبشرون وأصحاب رسائل الهجاء ، الأعضاء في الرابطة ، في حملتهم ضد هنري الثالث ووريثه غير المقبول . وقلبوا لمصلحة قضيتهم نظريات الهوغونيين حول الحق « الإلهي » في التمرد ، وتوابعه القصوى .

ولم تكن الحملة بدون فعالية ، لأن هنري الثالث ، بعد أن دبر قتل آل غيز ، بواسطة بعض المقربين اليه ، في 23 كانون الأول 1588 ، سقط هو نفسه بعد ذلك بسبعة أشهر تحت ضربات الراهب الشاب جاك كليمونت(Jacques Clément) .

إنه عمل مدهشٌ وممدوحٌ أكثر من كل الأعمال ، صرخ حينذاك مؤلّف كتاب : « التنحية العادلة لهنري الثالث »(**De justa abdicatione Henrici tertii**) الذي ظهر في عام 1589 ، وهو جان بوشيه(Jean Boucher) ، خوري بلدة سان بونوا ، والدكتور في علم اللاهوت من باريس ، ورئيس دير السوربون ، والمبشر والكاتب الطافح بالنشاط والقريحة . ففي هذا المؤلّف ، كما في كتابه الآخر «مواعظ»(Sermons) (المنشور في عام(1594) ، جمع بوشيه كل « الأماكن المشتركة » في عصره ، : أن قتل الطاغية مشروع حسب بعض التمايزات ؛ وأنه ليس هناك من حق وراثي مطلق في التاج ؛ وأن الشعب الذي أسّس الملك يستطيع شرعياً أن يعزله . وذلك باعتبار أنه يشكل القاعدة التي « يرتكز » الملك عليها (لأنّ « الملوك » هم من الشعوب وليست الشعوب من الملوك ») ؛ وإن الشعب ليس الجمهور ؛ وإن مجالس المملكة هي التي تمثله وتتحدث باسمه : لأنه في هذه المجالس تكمن « بشكل طبيعي وأصلي » القوة والجلالة العامة ؛ ولأن سلطة هذه المجالس لا يمكن التنازل عنها ؛ وإن « بعض مطيلي الخطب يريدوننا أن نضع الملوك فوق المجالس ، وكأنهم منبثقون مباشرة من الله ، وليس عليهم إلاّ إرضاء الله ، أو كأنهم هم الله على الأرض ، وفوق كل قانون . . .

---

(1) « محاولات » ـ(Essais) مونتاني ـ الكتاب الثاني ـ الفصل الثاني عشر ـ ص : 121 ـ منشورات Classiques Garnier- M. Rat ـ باريس ـ1958

مجددين بذلك البحوث القديمة لغيوم دوكام »[1] .

إننا نلحظ في السطور الأخيرة الهجوم المباشر على نظرية الحق الإلهي الملكي (بالمعنى الضيق للكلمة) ، والتذكير ، من خلال أوكام ، بنزاع السيفين . وفي الواقع فإن هذا النزاع بُعث من جديد ، بشكل غريب ، على يد المبشرين وأصحاب رسائل الهجاء الأعضاء في « الرابطة » ، الذين كانوا في نفس الوقت من حزب الشعب وحزب الكنيسة ، والذين اتخذوا كحلفاء ظرفيين لهم بعض اليسوعيين الكبار من حركة الاصلاح المضاد ، من أمثال بللارمان(Berllarmin) وماريانا (Mariana) . ألم يبشر الخوري بوشيه بأن السلطة البابوية تمتد « على الأقل بصورة غير مباشرة » على السلطة الزمنية ؟.ولقد ذهب حتى الى ما هو أبعد ، في كتابه(De Justa) حيث أعترف للبابا وللشعب بصورة مشتركة بسلطة عزل الملك والتصرف بالتاج . كما أنَّ التطابق الذي نجده لديه بين الكنيسة و« الرابطة » كان أمراً عريباً وذا مغزى . فقد كتب بأن : « ما تفكر به الرابطة وتقوله وتفعله وتتنفسه ليس شيئاً آخر غير الكنيسة » .

وهكذا يجلب النداء للبابا معه للجدل الكاثوليكي ـ البروتستانتي تعقيداً فريداً ، ولكن منطقي من وجهة النظر الدينية . وهو تعقيد يبشر بالشؤم بالنسبة لهذه الوحدة الفرنسية التي يجسدها الملك ، والتي كان أعضاء « الرابطة » يرفضون باسمها بالضبط ملكاً هرطقياً ـ لأنها كانت بنظرهم غير قابلة للانفصال عن الوحدة الدينية !.إن مثل هذا المزج بين علم اللاهوت والديمقراطية ، بين الحق الديني والحق الشعبي (الذي يمكن أن يبدو غريباً ، في أيامنا هذه) كان مقبولاً تماماً في ذلك العصر .

ولكن ماذا كان يعني القول بالديمقراطية والحق الشعبي ؟.هل كان هذا يعني أكثر من سيادة الشعب ، كما وردت في كتاب « الانتقام » . . . ؟ هل كانت أكثر صدقاً ؟ هل كانت جديدة أكثر ووسيطية أقل مما لدى المونوغونيين ؟.(إن المؤرخ يمكنه أن يجيب) بأنها كانت على الأقل أكثر بُعداً . فقد انتقلت من الكتب الى الواقع ، وسعت لأنْ تُنظم نفسها . وقد تنظمت بالفعل ، على المستوى البلدي ، ولا سيما الباريسي ، بالرغم من أن طبقة النبلاء الكاثوليك قلقت منها واهتمت بضبطها .

ولقد وجه أحد الهجائين المعادين للباريسيين أعضاء الرابطة ، إنتقادات معبرة بقوله : « إن مخططاتكم الحقيقية هي ، بدون شك ، والكل يراها بوضوح ، أن تحرروا أنفسكم في ظل ديمقراطية ، وأن تُحكموا بواسطة خطباء وحكام شعبيين ، وأن تغتصبوا قوة على كل المدن الأخرى في فرنسا ، وتبيدوا كل طبقة النبلاء ، وتستولوا على كل أموالهم » (« بيان فرنسا للباريسيين ولكل الشعب الفرنسي ») [2] **(Le Manifeste de la France aux Parisiens et à tout le peuple français)**

وفي22 آذار1594 ، دخل هنري دو نافار ، الذي أصبح يُسمّى هنري الرابع ، الى باريس ،

---

(1) ب . ميسنارد ـ ص : 381

(2) جـ . ويل ـ ص : 228

التي فتحت له أبوابها ، بعد أن كان قد إرتد عن دينه وتلقى الغفران في السنة السابقة ، في سان دينيس ، ثم مُسِحَ بالزيت المقدس في نهاية شباط . وفي 13 نيسان 1598 أعيد السلم الديني بموجب مرسوم نانت . كما أرست معاهدة فرفان (Vervins) مع إسبانيا ، في 2 أيار التالي ، أسس السلام الخارجي . وشهدت فرنسا حتى وفاة هنري الرابع ، في 1610 ، « مرحلة إعادة بناء ظهرت فيها اتجاهات متناقضة على صعيد السلطة الروحية ، حيث ارتكزت المرحلة هذه على التعددية ؛ وعلى صعيد السلطة الزمنية حيث اتجهت الحركة من الاتحادية الاقطاعية الى الوحدة والحكم الملكي المطلق »[1] .

الوحدة : ذلك أن الوحدة القومية التي يجسدها الملك كنت تفترض هذه التعددية الدينية التي شنّع عليها بالضبط أعضاء الرابطة . فنظراً لأن الأمور كانت على ما هي عليه ، وأن اي حل آخر لم يكن متصوراً ، فإن الوحدة كانت تتضمن القبول بالأمر المؤسف ، والواقع ، الذي كان يتمثل بانشقاق الوحدة المسيحية ، والاستسلام في نفس الوقت ، للتسامح ، العملي على الأقل ، تجاه إيمان الأقلية (هذا التسامح الذي كان بذرة لحرية الضمير التي لم يكن من الممكن طرحها على بساط البحث حينذاك) . ونظراً لأن النفوس والعواطف كانت على ما هي عليه ، فإن مثل هذا الحل كان يصدم ويمزق الكثير من الفرنسيين الكاثوليك : إن الخلاص الزمني للدولة لا يمكن أن يتحقق إلا مقابل هذا الثمن . ولكن ألم يكن يُضحى من أجله بالخلاص الروحي للافراد ، المرتبط بالايمان وبالدين « الحقيقي » الوحيد ؟ . من أجل اتخاذ موقف صريح في مثل هذا الاتجاه كان من الواجب توفر اعتقاد راسخ ، وأقوى من كل العقبات ، بالطابع الذي لا يطاق للحرب الأهلية (التي لم يكن هناك شيء يسمح بالتنبؤ بقرب انتهائها) ولاخطارها المميتة بالنسبة للأمة . وهذا ما تجلى ، بالضبط ، بعد عام 1572 ، في قيام نوع من حزب ثالث ، أطلق عليه أعداؤه إسم حزب « السياسيين » ، للدلالة على أن أعضاءه أعطوا الاولوية لاهتمامهم بالسلام وبطمأنينتهم ، قبل الاهتمام بخدمة الله والايمان الحقيقي .

ومن بين هؤلاء الأعضاء (الذين كانوا حينذاك تحت قيادة دوق النسون ، الذي أصبح في ما بعد يُسَمَّى دون أنجو ، ووريث العرش ، الذي توفي في عام 584:) يمكن أن نشير للمستشار ميشيل دو لوبيتال (Michel de l'Hôpital) ، والمدعي العام لويس سيرفان (Louis Servin) وبيار دو بللوا (Pierre de Belloy) فقيه تولوز ، وغي كوكيي (Guy Coquille) الحقوقي الكبير ، ولانو (La Noue) البروتستانتي البارز الذي كان يدعو ببلاغة للمصالحة والأخوة ، وجان بودان (Jean Bodin) الفقيه والاقتصادي والمؤرخ والفيلسوف[2] .

لقد كان هؤلاء « السياسيون » يركزون مفهومهم للوحدة القومية المُرمَّمة على فكرة معينه عن الملك . إنه ملك كلي ، بعكس رئيس الحزب . ملك يقوم بدور الحَكَم والحامي السامي لكل الأديان ، ويكون موضوعاً فوق الجدل الكاثوليكي ـ البروتستانتي . ملك يمسك بين يديه بقوة

(1) موسوعة بلياد ـ التاريخ العالمي ـ عدد 3 ـ ص 99

(2) آلن : ص : 371

السلطة السيدة ، رغم كل العقبات المتمثلة بالنزعات التعصبية المتجابهة .

ولقد كان السياسي البارز المُسَمَّى جان بودان هو بالضبط ، الذي قام ابتداءً من عام 1576 بنشر مؤلفه « الكتب الستة حول الجمهورية »(Les six livres de la République) ، باللغة « الشعبية » أي الفرنسية ، وليس باللاتينية ، وذلك لكي يكون « مفهوماً بشكل أفضل » ، من قبل كل المواطنين الصالحين ، ومن أجل أن يقنعهم بشكل أفضل بالحسنات الفريدة من نوعها للسيادة المجَسَّدة كما ينبغي .

الفصل الثالث

الدولة والسيادة
جان بودان : مؤلِّف الجمهورية

« مع بودان دخلت كلمة : سيادة في مفردات الحقوق والسياسة ، تماماً كما دخلت كلمة : دولة مع مكيافللي .
ب. دانتريف (مفهوم الدولة)

« إن عرض مفهوم السيادة عند بودان يبقى مرتبطاً بانشغال عملي ، متعلق بالملكية الفرنسية »
ب. دوراتيه

كانت « الجمهورية » تتويجاً للفكر القوي - والمبهم أحياناً - وللمعرفة المدهشة لمؤلِّفها ، الذي يجب أن نحيّي فيه أحد أكبر الباحثين ، وأحد الرؤوس الأكثر امتلاءاً والأكثر قوة في عصره . وكان بودان قد نشر قبل ذلك كتاب : « المنهج . . . » .

(La Methodus ad facilem historiarum cognitionem) (في عام 1566) ، وكتاب : « الجواب . . . » (La réponse ... à M. de Malestroit) « الذي تناول فيه أسباب غلاء كل الأشياء ، ووسيلة معالجة ذلك » (في عام 1568 . وقد استهدف بودان من كتابته « للمنهج . . . » تسهيل معرفة التاريخ . فكان كتابه هذا مؤلَّفاً لفقيه تغذّى بالقانون الروماني ، وكان يتطلع الى قانون شامل ، وكذلك لفيلسوفِ تاريخٍ وفيلسوفٍ سياسي انكبَّ مطولاً على دراسة « تكوين الجمهوريات » . أما كتاب : « الجواب . . » فكان عملاً لاقتصادي عايش بعمق ثورة الاسعار ، في القرن السادس عشر ، وانتشارها وتعقيداتها وآثارها على « الشعب المسكين الذي يشعر تماماً بالألم، لَكِنَّ اغلبيته لا تستطيع أن تعرف من أين يأتي »(1) .

لقد كان عام 1576 ، الذي نشر فيه بودان « الجمهورية » ، العام الذي بلغ فيه الذروة كمؤلفٍ وسياسيٍ منخرطٍ في خِضَمِّ العمل . وكان لديه من العمر حينذاك نحو 46 سنة (ولد بودان نحو عام

---

(1) إقرأ « المنهج . . . » في نصه النهائي ، نص الطبعة الثانية لعام 1572 - ترجمة ب. ميسنارد . في
(Le corpus général des philosophes français)- T. V. 3: Jean Bodin - Paris

1529 ، وتوفي في عام1596) . فبعد أن دَرَّسَ الحقوق في تولوز ، وأصبح محامياً لدى محكمة باريس في عام 1561 تقريباً ، اخذ يتدخل ، بنشاط في الشؤ ون العامة . ثم ارتبط بدوق النسون في عام 1571 . وفي عام1576 المثمر ، انتخب نائباً عن الطبقة الثالثة ، بدائرة « فرماندوا » ، في مجلس الطبقات العامة لمنطقة « بلوا »(Blois) . وهو المجلس الذي سيكون له فيه دور كبير وشجاع(1) ، وذلك بانتظار حصوله على وظيفة وكيل الملك في محكمة المشرفين الملكيين في لاون(Laon) .

وعندما ألف بودان « الكتب الستة في الجمهورية » بدت طموحاته الفكرية شاسعة ؛ وتجاوزت الهدف السياسي المباشر الذي نعرفه .

فقد كان يعتزم استخلاص القوانين التي تتحكم بمختلف أنظمة الوقائع السياسية . وقدثبّتَ بذلك نفسه كأرسطو جديد ، وكمؤلِّفٍ لكتابٍ جديدٍ في « السياسة » ، مغاير في معلوماته زعمه (كما يرى) لكتاب « السياسة » القديم . كما كان ينوي دحض مكيافللي ، وإفحامه مرة واحدة وللأبد ، باعتباره محالفاً وداعية للطغاة ، وجاهلاً تماماً بالقانون العام ؛ ولكونه لم « يَلِجِ مُطلقاً مَعْبَر علم السياسة » . أما هو ، صاحب الطبيعة الاخلاقية الكاملة ، والروح الدينية الحادة (بالرغم من أنه كان صاحب عقيدة دينية غير واضحة ، وأنه اتهم بقوة بالهرطقة(2)) ، فقد رفض الفصل بين الخير المطلق للدولة ، أو « الجمهورية » ، والخير المطلق للفرد . وكان في هذا وفياً لتعاليم أفلاطون وأرسطو ، ولتعاليم الرواقية والمسيحية كذلك . وهكذا عارض واقعية مكيافللي التجريبية ، بقانون الله والطبيعة ، والعدالة . لكنه أنكر بشدة ، مع ذلك ، أنه سقط في المثالية الطوباوية لتوماس مور أو لجمهورية أفلاطون . ونوى بودان أنْ يعتمد على التجربة الملموسة ، وعلى معرفته الواسعة ، بشكل خارق للعادة ، سواء في ميدان الفقه أم في ميدان جغرافية العالم ، الذي اكْتُشِفَ حينذاك ، أم في التاريخ : التاريخ الذي ـ كما كان يبشر في المنهج ـ يوجد فيه بشكل خاص الكثير من الأمور التي يمكن تَعلُّمها ، والذي يحتوي على أفضل قسم من القانون الشامل ، والذي تتجلى فائدته الأولى في « خدمة السياسة » .

ويمكن للمرء أنْ يبتسم للادعاءات التي يعلنها بسذاجة ، مؤلِّفٌ قليلُ الميل لان يَبْخس قيمة نفسه ، وللنظرات التنجيمية والبيثاغورية الغريبة التي لا يخشى من القيام بخلطها مع الكثير من العلوم الحقيقية . إلاَّ أن هذا لا يمنع من القول بأن « الجمهورية » كانت تعتبر ، على الطريق الطويل الذي يبدأ « بسياسة » أرسطو ، وينتهي « بروح القوانين » لمونتسكيو ، وصية موسوعية لأكثر العقول الفرنسية (وحتى الاوروبية) موسوعية في ذلك القرن ، ومحصلة حقيقية للفكر القانوني والسياسي (كان الاقتصاد يشكل حينذاك جزءاً من السياسة) ، وصرحاً فكرياً هو الأكثر

---

(1) حظي كتاب « الجمهورية » فور صدوره بنجاح ساطع . وظهرت منه عدة طبعات بالفرنسية ، وواحدة باللاتينية عام 1586 ، كما ترجم الى اللغات الايطالية والاسبانية والألمانية . أن النصوص المأخوذة منه هنا مستقاة من الطبعة الفرنسية لعام1583

(2) حول بودان والدين ـ أنظر ب . ميسنارد « الفكرالديني لبودان » في مجلة(Revue du XVI° siècle) 1929. ـ ص : 77-121

مهابة من بين الشواخص .

إنَّ في قائمة محتويات هذه « الكتب الستة » ، الموزعة على اثنين وأربعين فصلاً ، ما من شأنه أن يُدَوِّخَ أكثر القراء عناداً . إنها بالضبط بحر من الوقائع والأفكار والمحاكمات العقلية والنصوص والتعليقات ؛ بحر تبرز وسطه في ضوء كامل جزيرة مركزية ذات تخوم رخامية صلبة وواضحة ، تتمثل بمفهوم « السيادة » (La souveraineté) .

لكن هذا الضوء لا يجب أن يعمي القارىء عن حقيقةٍ من نوع مختلف ، يحرص المؤلِّف على إبراز وجونها بشكل تام ، وتتجلى ، حسب تعبيره ، في طبع الشعوب (Le naturel des peuples) .

1 ـ السيادة : دورها ، علاماتها ، ومقرها

« كما أنَّ السفينة لن تكون إلاّ خشباً ، ليس له شكل مركب ، عندما تنتزع منها العارضة الرئيسية التي تسند الجوانب ، والمقدمة والمؤخرة والسطح : كذلك الجمهورية لا تُعَدُّ جمهورية إنْ لم يكن فيها قوة سيدة تُوحِّد كل أعضائها وأجزائها ، وكل أُسرها وهيئاتها في جسم واحد . تلك هي ، بالنسبة لبودان ، النقطة الرئيسية والأكثر ضرورية التي ينبغي فهمها جيداً ، إنطلاقاً من التعريف الرائع والتقليدي الذي أعطاه للجمهورية (التي تعني بشكل بديهي : الشيء العام أو الجماعة السياسية ، أو ، باختصار ، الدولة) ، والذي يقول فيه : إن الجمهورية هي الحكم المستقيم لعدة أسرٍ ، ولما هو مشترك لديها ، شرط أن يتوفر لديه قوة سيدة »[1] .

« حكم مستقيم » أي متفق مع قانون الله والطبيعة ، الذي يستهدف العدالة والنظام بالمعنى الأكثر أفلاطونية والأكثر « إنسجاماً » للكلمة (إن الجمهورية الجيدة التنظيم هي التي يعتزم بودان تعريفها ، من خلال توضيح غايتها الرئيسية ، التي لا تتجلى في السعادة ، وإنما في إنجاز القيم العليا ، الأخلاقية والفكرية . إن هذه الغاية ترقد ـ كما يقول بودان ـ « في الفضائل التأملية ») .

حكم عدة أُسر :فالأسرةالتي تُقادُ بشكل جيد هي الصورة الحقيقية للجمهورية . إن السلطة المنزلية تشبه السلطة السيدة . والحكم المستقيم للمنزل هو النموذج الحقيقي لحكم الجمهورية .

وأخيراً ، يجب أن يكون هناك ، بالاضافة للسيادة ، شيء ما مشترك أو عام : أملاك عامة ، خزينة عامة ، أسواق ، قوانين ، أعراف ، قضاء ، عقوبات الخ . . . « لأن الجمهورية لا توجد إن لم يكن هناك أي شيء عام » .

وهذه القوة السيدة ، أو السيادة ، بالاتينية(majestas) ، التي تجمع كل العناصر ، وتعطي « لمركب » الجمهورية أو الدولة شكله ؛ وتؤمِّن ، في نفس الوقت ، انسجامه واستقلاله ، لها سمتان : فهي دائمة ومطلقة .

---

(1) « الجمهورية » ـ(1583) ـ ص : 1 -12

إنها دائمة بدوام حياة الذي يملكها ، ويملكها باسمه الخاص ، وليس فقط بواسطة لجنة أو مؤسسة أو توكيل من أي جهة كانت (لأنه سيمارس ، في هذه الحالة ، قوة الغير) .

ومطلقة : فليس لها من شرط آخر غير « ما يأمر به قانون الله والطبيعة » . إنَّ على السادة أن لا يكونوا أبداً خاضعين لأوامر الغير ؛ وأن يكونوا قادرين على سَنِّ القوانين للرعية ، وعلى نقض القوانين غير المفيدة وإلغائها واستبدالها بأخرى . ولهذا يُقال بأنهم « معفيون من قوة القوانين » ، ومستثنون من قوانين سابقيهم ، وكذلك من قوانينهم الخاصة ، بحيث أنهم لا يستطيعون أن يقيدوا أيديهم حتى ولو كانوا يريدون ذلك . إن عبارة « لأن هذه هي رغبتنا » ، التي نقرؤها في نهاية المراسيم والأوامر ، لم توضع إلاَّ من أجل إثبات أن قوانين « الأمير » السيد « لا تتعلق إلاَّ بإرادته البحتة والصريحة ، بالرغم من أنها تستند لأسباب جيدة وحيَّة »(1) .

ولا تشكل الاعراف ، العامة أو الخاصة ، إستثناءاً : فالقوانين تستطيع أن تلغيها ، لأنه لا يمكن أن تكون مخالفة لها .

إنَّ العلامة الأولى للسيادة ، أي لهذه القوة الدائمة والمطلقة ، تُستنتج وتفرض نفسها على الفكر إنطلاقاً من الاستشهادات السابقة : إنها القدرة على **سَنِّ القانون ونقضه** . سَنّ القانون للجميع ، بصفة عامة ، ولكل واحد ، بصفة خاصة (*) ، وذلك دون أن يكون الأمير السيد بحاجة لموافقة أي كان سواء أعلى منه أم مساوٍ له أم أدنى منه . لأنه إذا كان عليه أن يأخذ موافقة من هو أعلى منه « فإنه سيكون تابعاً حقيقياً » ؛ وإذا كان عليه أن يأخذها ممن هو مساوٍ له ، فإنه سيكون له شريك ؛ وإذا كان عليه أن يأخذها من الرعية ، سواءً من مجلس الشيوخ أم من الشعب ، فإنه لن يكون سيداً » .

إننا نلاحظ هنا الإشارة لمجلس الشيوخ الذي يقصد به جمعية مستشارين يستشيرهم مالك السيادة ، دون أن يكون لهم أي سلطة لجعل آرائهم تُنَفَّذ ، أو للأمر بما يشيروا به ، أو أي شيء من هذا القبيل ؛ وإلاَّ فإنهم سيصبحون سادة ، وليس مجرد مستشارين ؛ وسيصبح مجلس الشيوخ سيداً خلافاً للغاية التي وُجِدَ من أجلها (ويدين بودان بقسوة «هذا التصغير أو بتعبير أفضل الإفراغ للسيادة التي هي سامية ومقدسة جداً ، والتي لا يعود للرعية مهما كانت أن تمسُّها عن قرب أو عن بُعدٍ ») . ولنُشرِ هنا إلى أن نفس الأمر ينطبق على مجالس الطبقات العامة في المقاطعات ، وعلى الهيئات والتجمعات ، التي تُعتبر حلقات وصل بين السيد والرعية ، والتي يمكن تشبيهها بالعُقَدِ القوية التي تَشُدُّ وتُدَعِّم السلسلة الاجتماعية . وبقدر ما تكون مؤسسات المجالس والجمعيات الجزئية هذه مفيدة في أماكنها ، بقدر ما تصبح ضارة إذا سمحت لنفسها بالتطاول ، ولو قليلاً ، على السلطة السيدة : لأنه سيكون في هذا أيضاً إفراغ للسيادة السامية والمقدسة جداً .

ونشير أيضاً إلى أن القانون هو ما يأمر به السيد عندما يستخدم قوته ، وأنه يجب عدم الخلط

(*) ويضيف بودان قائلاً : « القانون الذي لا يستمده الأمير إلاَّ من الله » .

(1) أنظر : الكتاب الأول ـ الفصل الثامن : « في السيادة » ـ ص : 122 -123

بينه وبين الحق الذي يتضمن الانصاف ولا شيء غيره ، وليس أمر السيد .

أما كل العلامات الأخرى الحقيقية للسيادة فإنها مُتضمنة في علامة سن ونقض القانون ، بحيث أنه لا يوجد هناك علامة « غيرها » إذا أردنا الكلام بدقة . إن بودان يُعَدِّدها . وهذا التعداد يُعَرِّفنا من الآن على عناوين فصول القانون العام الذي سيتحدد في المستقبل ، وهي : القيام بالحرب والسلام ، تعيين كبار الموظفين (« الضباط الرئيسيون » ، على حد تعبيره) ، إصدار الأحكام النهائية ، حق العفو ، صك النقود (إن من لديه القوة على وضع القانون ، هو وحده الذي يستطيع إضفاء قوة القانون على النقود . فليس هناك من شيء له « نتيجة كبيرة جداً بعد القانون . إلاّ صفة وقيمة النقود)، وأخيراً استيفاء الرسوم والضرائب(1) .

أما بالنسبة لمقر السيادة ، فهو الذي يُحَدِّدُ شكل الدولة ، أو بعبارات بودانية ، نوع(L'estat) الجمهورية الذي ينبغي ، ومن المهم ، تمييزه بعناية عن شكل أو نوع أو أسلوب الحكم (كما سنرى) . إن هناك فقط ثلاثة أنواع ، يمكن تصورها للجمهورية ، بنظر بودان : **الملكية** ، عندما يمتلك فرد واحد السيادة ، بينما لا يكون لبقية الشعب « إلاّ أن ترى » ؛ **والارستقراطية** عندما يمتلك قسم ضئيل من الشعب ، كجسم ، السيادة ، ويسنّ القانون للباقي ؛ **والديمقراطية** عندما يمتلك الشعب كله أو أغلبيته « كجسم » ، القوة السيدة .

إن أي مؤلف قبل بودان لم يرفض وجود هذه الأنواع الثلاثة المتميزة للجمهورية ، والمحدَّدة بناءعلى مقر السيادة . لكن بعض المؤلفين الاخرين (ومن بينهم عدد هام من « الشخصيات الكبيرة ») كانوا يحرصون على أن يضيفوا اليها نوعاً رابعاً ، يقوم على مزج الأنواع الثلاثة ، ويُسمّى بالمختلط . وقد ذهبوا حتى لإعلان تفوق هذا النموذج **المختلط** . إلاّ أن بودان تمرد على هذا الرأي بعنف ، وأصرَّ على الحفاظ على رقم ثلاثة ، ولا شيء غير ثلاثة . إلاّ إذا كان الأمر يتعلق بنزوة خيالية ، أشار بودان ، مع ذلك ، بشدة لضررها . لا سيما وأنه تَعرَّفَ في هذا المديح للنظام المختلط ، الذي يرجع الى أفلاطون وأرسطو وبوليبيوس وشيشرون ، على النظرية الماكرة لهوتمان ، وغيره من الكتَّاب البروتستانت الداعين للتمرد ضد الأمير الشرعي ، والمثيرين لفوضى ، هي الأسوأ (كما يقول) من أكثر النظم الطغيانية شدة في العالم . ويتساءل بودان ، بإلحاح واحتقار ، كيف يمكن القبول بنوع جمهورية تكون فيها علامات السيادة ، غير القابلة للتجزئة ، موزعة بين عدة سلطات . ويكون بمقدور الشعب (كما يُفترض) أن يصنع الضباط ، ويتصرف بالنقود ، ويمنح العفو ؛ وبمقدور النبلاء أن يسنوا القوانين ويأمروا بالسلام والحرب ، ويجبوا الضرائب ، ويكون من اختصاص الحاكم الملكي الذي يوجد فوق الجميع (والذي يؤدي له الجميع يمين الولاء الشديد الاخلاص) إصدار الأحكام النهائية ؟ إن مثل هذه الجمهورية ، الارستقراطية والملكية والشعبية مجتمعة ، لم تُوجد مطلقاً . كما أنه لا يمكن حتى تَخيُّلها بالنظر لعدم إمكانية تجزئة السيادة

---

(1) أنظر « الفصل العاشر : « في العلامات الحقيقية للسيادة » ـ ص . 211-251 . حول مجلس الشيوخ وقوته ، انظر الكتاب الثالث ـ الفصل الأول ـ ص 342 -343 -371 -375 . ـ حول « مجالس الطبقات العامة » . أنظر : الكتاب الأول ـ ص : 137 -138 .

وعلاماتها ، التي تتجلى أولاها (والتي توجد فيها ، كما نعلم ، كل العلامات الأخرى) في سلطة سن القانون ونقضه :

« لأن الذي سيكون لديه قوة سن القوانين للجميع ، أي الأمر بما يريد أو النهي عنه ، دون أن يكون بالامكان استئناف أوامره أو حتى معارضتها ، سيمنع الآخرين من إقرار السلام وشن الحرب وجباية الضرائب وتأدية يمين الولاء بدون إذنه . وأن الذي سيؤدّى له يمين الولاء الشديد الاخلاص سيُرغم النبلاء والشعب على عدم تقديم الطاعة لأي كان غيره . بحيث أنه سيكون من الواجب دائماً اللجوء للسلاح ، إلى أنْ تعود السيادة لأمير واحد ، أو لأقل جزء من الشعب أو لكل الشعب » .

وهكذا فإنه ليس هناك خارج الأنواع الثلاثة المحددة ، أو أشكال الدولة الثلاثة ، إلاّ الجمهورية الفاسدة الموعودة بالفتن الأهلية[1] .

2 ـ السيادة : مصدرها ومداها

أيُّ مصدرٍ يحدِّده بودان لهذه السيادة ، التي تُعتبر « جوهراً » خالصاً وغير قابلٍ للتجزئة ، والتي تُعطي للدولة شكلها ؟ .

إن أصولها الرومانية بديهية . ولنتذكر كل ما قَدَّمه القانون الروماني لفقهاء فيليب الجميل من أسلحة استخدمت لمصلحته ضد البابوية والامبراطورية والاقطاعية . ومع ذلك فإن بودان يحترس جيداً من تأسيس السيادة على القانون الروماني ، مخافة أنْ يُقدِّمَ لأيِّ مماحكٍ ماهرٍ تمسّكاً يمكن أنْ ينطلق منه ليعارض أوامر الأمير بالقانون الروماني . إنَّ مؤلّف الجمهورية (حسب التفسير البارع لـ ب. ميسنارد) يضحي ، بلا ندم « وعلى مذبح السيادة » ، بهذا القانون الذي تفرّعت السيادة منه ،والذي أصبح مزعجاً وعديم الجدوى »[2] .

ويرفض بودان ، الحريص على محاربة حجج المناهضين للملكية ، أيضاً تأسيس السيادة على حق الشعب أو الجماعة ، الذي نُقِلَ بشروطٍ لأميرٍ وُصِفَ بأنّه سيِّد .

كما يرفض اللجوء لنظرية « الحق الإلٰهي الملكي » (بالمعنى الضيق للكلمة) المُعارضَة ، بطيب خاطر ، والتي كنا قد صادفناها في حالتها الجنينية منذ عهد فيليب الجميل . فالملك ، حسب هذه النظرية ، كان يُعيَّنُ مباشرة وبالاسم من قبل الله ، وبدون وساطة الكنيسة أو الشعب . ولهذا فإن أي تمرد ضده ، وتحت أي ذريعة كانت ، يعتبر كُفراً وعملاً غير مقبول . لقد كره بودان (كما نعتقد) أن يسجن مفهومه الواسع للسيادة ، والصالح بالنسبة لأنواع الجمهوريات الثلاثة ، ضمن الإطار الضيق لنظرية كانت موضوعاً للنقاش ، وكان العقل الطبيعي لوحده عاجزاً عن تبريرها[3] .

---

(1) أنظر : الكتاب الثاني ـ الفصل الأول : « في كل أنواع الجمهوريات بصفة عامة ، وما إذا كان هناك أكثر من ثلاثة » . ص . 251-269

(2) ب . ميسنارد « انطلاقة . . . » (المرجع السابق ذكره ـ ص : 493

(3) حول نظرية الحق الإلٰهي : انظر : ب. دانتريف = « مفهوم الدولة » الذي يرجع (في الصفحة230) للمؤلف =

لقد تصور بودان وجود حالة حرية سابقة لوجود الدولة . حالة كانت السلطة الوحيدة فيها تتجلى بسلطة أب الأسرة أو المنزل . ولكن بما أنّه كان عليه أنْ يُعطي رأياً في كيفية ظهور الدولة ، سواء استمدت هذه مصدرها من الأسرة التي « تضاعفت شيئاً فشيئاً » ، أم قامت فجأة نتيجة « لتجمع جمهرة من الناس » ، أو كانت عبارة عن جالية أُخرجت من دولة أخرى ، فقد رَجَّحَ ، بالمقام الأول ، عامل العنف الذي يمارسه الأقوى . وذلك دون أن يستبعد ، من جهة ثانية ، رضى « البعض » الذي يُخضِعُون طوعاً حريتهم التامة والكاملة لآخرين يتصرفون بها ، من خلال قوة « سيدة ، بدون قانون ، أو مع بعض القوانين والشروط »(1) .

ويمكن القول ، بالاجمال ، أن بودان لم يقترح أساساً مرضياً للالزام السياسي . ولهذا نميل للاستنتاج بأن السيادة بنظره ، مثل الله ، موحودة لأنها موجودة : إنّه يراها ملازمة لطبيعة الاشياء ، ومتصلة بالنظام العام للعالم . وإذا كان يَعَرِّفها بقوة ودقة لا نظير لها ، فإنه لا يشعر بحاجة لأنْ يُعطي تفسيراً حقيقياً لها . فيكفيه أنّه شَيَّدَ إنطلاقاً منها ، نظاماً يتغلب فيه القانون ، باعتباره أمراً وتعبيراً إختيارياً عن إرادة ما ، على العرف ، الذي هو تعبير عفوي عن أُسلوب حياة الجماعة . نظام يُعَبِّر فيه هذا القانون عن إرادة العضو السيد فقط ، وليس عن إرادة الجماعة التي تُصاغ بمشاركة مختلف أعضائها . لقد كان تغيُّر المنظور كبيراً ؛ كما كان الانفصال عن مفاهيم العصور الوسطى بليغاً . فباتجاه هذا التغير ، وهذا الانفصال كانت تنزع منذ وقت طويل جهود ملك فرنسا، وفقهائه المتبرمين من كل الارادات المنافسة .

لقد أصبح مقبولاً ، من الان فصاعداً ، في القانون العام ، وبصفة بديهية ، أن يوجد ، بالضرورة ، في جهاز محدد من أجهزة الدولة ، سلطة سامية أصلية وأولى لا تأخذ شيئاً من الغير . ولا تخضع للغير بأي صلة تبعية . (سلطة يجب أن تقيم في هذا الجهاز . وكأنّه مقر لها) . إنها سلطة غير مسؤولة تجاه أي سلطة أخرى على وجه الأرض . ولا مُفَوَّضة من أي كان . سلطة تمتلك الحق بأن تكْرِه على هواها أي عضو من أعضاء الجسم السياسي ، دون أن تكون هي نفسها قابلة للتعرض لأي إكراه إنساني . سلطة تحتفظ لنفسها ، باختصار ، بالكلمة الأخيرة . إن وجود هذه السلطة وحضورها الدائم يعتبر ، فضلاً عن ذلك ، الضمانة والضمانة للاستقلال التام للدولة إزاء الخارج ، ولانسجامها الداخلي كذلك(2) .

ومن المناسب أن نضيف لهذا ما يلي : لقد كان المؤلفون ، قبل بودان ، يعددون الحقوق النوعية المعترف بها للأمير السيد ، أو الحقوق « الملكية » ، وكأنها سلسلة أو حزمة أو « فسيفساء » من الامتيازات . أما مع بودان وبعده فإن السيادة تظهر كسلطة مجردة وغير متميزة للاكراه

---

* المشهور لـ جـ. ن. فيغيز(J. N. FIGGIS) « الحق الإلهي للملوك »(The Divine Right of Kings) الطبعة الثانية ـ كمبريدج ـ1922

(1) « الجمهورية » ـ 1583 ـ الكتاب الرابع ـ الفصل الأول ـ « في ولادة ، ونمو وازدهار ، وانحطاط ودمار الجمهوريات » ـ ص : 503 -504

(2) أنظر : ب. دانتريف ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 127

الشرعي : إن علاماتها المختلفة ليست إلاّ تعبيراً عن هذه السلطة . لقد أصبحت السيادة هذا « الجوهر الخالص » الذي يعطي للدولة شكلها (أو بعبارات بودانية : « الذي يعطي للجمهورية نوعها »)(1) .

إلاّ أنَّ بودان ، المنظور له من خلال مؤلّفه الكبير ، لم يُظهِرْ بَعْدُ للقارىء ، من خلال كل ما سبق قوله ، إلاّ أحد وجوهه . إنّه الوجه المناصر للحكم المطلق (كما نميل للقول) . إنّنا نرى فيه ، بالفعل ، مُنَظِّرَ السيادة ، الذي يقطع كل صلة مع مفاهيم العصور الوسطى ذات الأهمية القصوى ، ويعمل ، لهذا السبب في نفس الاتجاه الذي عمل فيه الفقهاء الملكيون . إنّه « يختم مؤلّفه » بالتحضير ، بصمة إجمالية ، وبلا جدال ، للملكية المطلقة . لكن هذا التعبير ينبغي توضيحه بقوة ، لأن من شأنه أن يدفع للاعتقاد بأن بودان كان ، منذ البداية ، مُنَظِّراً لهذه الملكية المطلقة (في حين أن « الجمهورية » كانت تمجيداً لعهد فرانسوا الأول ، الذي اقتُرِحَ كنموذج على هنري الرابع) ؛ وبأن ممارسة السيادة البودانية تتضمن الاعتراف بحكم مطلق « حقيقي » . إلاّ أنه لم يكن هناك شيء من هذا القبيل . وذلك لأن بودان يُظهر بالضبط وجهاً آخراً يمكن أنْ يوصف بالليبرالي . وهو وجه يستمد من مفاهيم العصور الوسطى سماته الأساسية (2) .

في هذا الصدد وردت في رسالة الاهداء التي وضعها بودان في مقدمة طبعة1578 ، جملة بارزة يجب أن تَشُدَّ انتباه كل من يتمنى تفسير « الجمهورية » بشكل صحيح : **إني مندهش لأنَّ البعض استطاع أن يأخذ عَلَيَّ أني أسندت لسلطة فرد واحد أكثر مما كان من الملائم اسناده لمواطن شجاع** » . إن السطور التي تلي هذه الجملة (والتي تبرر دهشة المؤلف) تُرَكِّزُ بالفعل على الحدود التي كان يحرص كثيراً على تعيينها لسلطة الأمراء أصحاب السيادة (3) .

3 ـ السيادة : حدودها

لننكبَّ إذن على هذا الوجه الآخر لبودان الذي يُعَبِّر عن مزاجه كأخلاقي وفقيه متمسك ببعض القيم ، ومصمم على التوفيق بين حقوق السيادة وقانون الله والطبيعة ، وكذلك بينها وبين الحفاظ على حد أدنى من الدستورية الوسيطية .

إن الجمهورية ، باعتبارها حكماً مستقيماً ، يجب أن تحترم الحق المقدس والأولي للاسرة ، ولا سيما حق الملكية الخاصة (الذي يعتبر أحد الأسس التي لا يمكن للاسرة أن تستبدله بأي حق آخر) . فهي تحكم ما هو مشترك بين الأسر ، وليس ما هو عائد لهذه الأسر بشكل خاص . إنَّ بودان لا

(1) أنظر . و. ف. تشارش(W. F. CHURCH) : « الفكر الدستوري في فرنسا القرن السادس عشر » - Cambridge - (Constitutionnal thought in sixteenth century France) - 1941 - Harvard U.P. 226 : ص

(2) أنظر : ب . ميسنارد ـ المرجع السابق ذكره (« انطلاقة . . . . ») ص : 492

(3) أنظر رسالة الاهداء في دراسة ر. دوراتيه(R. Derathé) حول « الملكية الفرنسية حسب جان بودان ومونتسكيو » - (La monarchie française selon J. Bodin et Montesquieu) ـ منشورات Klaus Beyne ـ لاهاي - 1971 . ص : 67

يتصور جمهورية جيدة التنظيم بدون التمييز بين ما لك وما لي : ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء مشترك ، إنْ لم يكن هناك شيء خاص . إن السيادة هي من اختصاص الأمير . أمّا الملكية والحيازة فهما من اختصاص الرعية . إن بودان لم يكن يشعر إلاّ بالاشمئزاز من الفكرة ، المنتشرة كثيراً في عصره ، والقائلة بأن كل الأشياء تعود للسيد . فهو يرى أن السيد ملزم بأن لا يُسيء لحق الغير إلاّ لسبب عادل . وأنه إذا قام بذلك ، فإنه لا يتصرف قط بمقتضى حق السيادة ، وإنما بمقتضى العنف المسلح ، أو ما يُسمَّى حق الأقوى غير المشروط ، أي حق « اللصوص » . إن التمييز الثلاثي الذي أجراه مؤلف « الجمهورية » بين الحكم الفردي(La monarchie) « الملكي » أو « الشرعي » من جهة ، والحكم الفردي « الاقطاعي »(seigneuriale) والحكم الفردي « الطغياني » من جهة أخرى ، يقوم قبل كل شيء على مفهوم الملكية هذا . ففي الأول يخضع الحاكم الفرد لقوانين الطبيعة ، مثلما يرغب بأن يخضع رعاياه له . ويترك الحرية الطبيعية وملكية الأموال لكل واحد » . أما في الحكم الثاني فيجعل الاقطاعي من نفسه سيداً للاموال وللاشخاص وذلك بمقتضى حق السلاح والحرب ، « فيحكم رعاياه كما يحكم رب الاسرة عبيده » . وأما في الحكم الثالث فإن الطاغية يحتقر القوانين الطبيعية ويسرف في اضطهاد الاشخاص الاحرار كما لو أنهم عبيد ، وفي التصرف بأموال الرعية كما لو كانت أمواله الخاصة » (*) .

هكذا نرى إلى أي حد تلتصق السيادة الشامخة والمطلقة ، وغير القابلة للتجزئة ، لدى بودان ، بضرورة قيام الحكم المستقيم ، وكل ما يتضمنه هذا الحكم . كما ندرك أيضاً بشكل أفضل كيف يرتبط لديه طابع القانون الذي يسنه الأمير ، والذي هو أمر ، وتعبير عن إرادة ، « إرادة السيد البحتة والصريحة » ، بالمضمون الشرعي لهذا القانون . فإذا كان على الرعية أن تنحني أمام أمر الأمير ، بلا قيد أو شرط ، فإن الأمير ملزم بأن يعطي للقانون الذي يمليه مضموناً متفقاً مع العدالة والعقل والقوانين الإلّـهية والطبيعية (**) ، التي ينبغي عليه أن لا يخالفها إذا أراد أن لا يُدَانَ بذنب « القدح في الذات الإلّـهية » (1) .

ويحرص بودان على أن يأخذ ثانية من « الدستورية الوسيطية » ما يناسب أفكاره ، معرضاً نفسه لأن يتهم بعدم الانسجام والتناقض . فقد استقى منها بشكل خاص فكرة أن الأمير السيد لا يستطيع أن يخالف القوانين ذات الطبيعة الخاصة ، التي تُوصف بالقوانين الأساسية ، والتي تتعلق بحالة المملكة وبقيامها ، « وتُلحَقْ ، بهذه الصفة ، بالتاج وتتحد به » . وقد تَعَرَّف بودان على اثنين من هذه القوانين ، في فرنسا : وهما قانون التوارث الذي يمنع النساء من تولي العرش ، وقانون عدم

(*) إن الرعية ليس لها مع ذلك الحق بالتمرد أو قتل الطاغية . إن المقاومة السلبية هي الوحيدة المسموح بها : « لا تطيعوه في شيء هو ضد قانون الله أو الطبيعة ، أهربوا ، إختبئوا ، تجنبوا الضربات ، كابدوا الموت ولا تعتدوا على حياته أو على شرفه » ، مهما كان طاغية شريراً وقاسياً . ويحيل بودان ، بسخرية ، مناهضي الملكية البروتستانت ، في هذه النقطة ، على لوثر وكالفن .

(**) ويحرص بودان على أن يضيف للقوانين الالهية والطبيعية : « عدة قوانين إنسانية مشتركة بين كل الشعوب » . (أي قانون البشر) .

(1) أنظر « الجمهورية » ـ 1583 ـ الكتاب السادس ـ ص : 270-312

إمكانية التنازل عن الاملاك العامة . كما استقى منها أيضاً فكرة أن الأمير السيد لا يستطيع استيفاء الضرائب من الشعب « وفق رغبته » ، (كما أنّه لا يستطيع ، كما يقول ، أن يستولي على مال الغير) بل إن عليه أن يحصل على موافقة هذا الشعب ، إلاّ في حالة الضرورة المستعجلة . وهذه الموافقة تعبر عنها مجالس الطبقات العامة والاقليمية ، والمدن ، والجماعات والهيئات . إلاّ أنَّ هذا الموقف الذي يتخذه مؤلّفٌ يضع صراحة حق فرض الضرائب على الشعب ، من بين العلامات الحقيقية للسيادة ، يؤدي لإثارة البلبلة لدى أكثر من معلق . ألم يكن بودان شديد الصلابة ، كصخرة ، في قوله بأن مجالس الطبقات ، حتى العامة منها ، ليس لها دور آخر غير إعطاء الأراء ، دون أي سلطة على الأمر بأي شيء ، أو على اتخاذ قرار حتى ولو بصفة استشارية . (لأنه في حال العكس فإن الأمير السيد ، لن يكون أميراً ولا سيداً ، وإنما تابعاً للمجالس . كما أن الجمهورية لن تكون ملكية ، وإنما أرستقراطية) ؟ .

إذن ، هل يجب التفكير بأن بودان يعتبر ، ضمنياً ، قاعدة موافقة الشعب على الضريبة بمثابة قانون أساسي يتضمن استثناءً للنظام القانوني العادي للمجالس ؟ . إن من الممكن أن يكون المقصود ، بالنسبة له ، ببساطة ، هو تحقيق الانسجام ، دون التعمق في التحليل ، بين وسائل الجمهورية ، وفي مقدمتها السيادة ، وغاياتها . هذه الغايات التي تطالب باحترام الملكية الخاصة من أجل الحيلولة دون تدمير الأسرة ، الخلية ـ الأم للمجتمع السياسي ـ ولكن شريطة أن تراعى حالة الاستعجال التي تصبح الحاجات الفورية للجمهورية أثناءها هي التي تأمر [1] .

4 ـ السيادة والحكم : الحكم الأفضل

ما هو إذن أفضل أسلوب للحكم في أفضل نوع للجمهورية ، أو بعبارة حديثة في أفضل شكل للدولة ؟ .

إن الطريقة التي يطرح بها بودان السؤال هي بحد ذاتها أصيلة ، وتتطلب جواباً لا يقل أصالة . لقد أدرك بودان أنه كان أول من وضع قاعدة أو سراً سياسياً ذا قيمة فريدة : وهو أن هناك فرقاً كبيراً بين الدولة والحكم ، أو بين شكل الدولة الذي يحدده مقر السيادة وشكل الحكم الذي يحدده الاسلوب الذي تُمارَس به السيادة بشكل ملموس . فإذا كان هناك فقط ثلاثة أشكال للدولة ، أو ثلاثة أنواع للجمهورية ، يمكن تصورها تبعاً للسيادة ، البسيطة حتماً وغير القابلة للتجزئة ؛ وإذا كان من المستبعد ، على هذا الصعيد ، أن يكون هناك شكل رابع مختلط ، يُصنع من مزيج من الأشكال الثلاثة ويعتبر مجرد جمهورية غامضة وفاسدة ، فإن الأمر ليس كذلك في موضوع الحكم : إن مزج الأشكال أو الأساليب في شكل مختلط أو « مركّب » ، من شأنه تلطيف السلطة ، هو هنا ، وبالعكس تماماً ، ليس أمراً يمكن تصوره فقط ، وإنما هو مرغوب به أيضاً .

هكذا يدخل بودان بمهارة في تفاصيل التركيبات أو التشكيلات الممكنة التي تُبرز الأساليب المتنوعة لحكم شكل ما من أشكال الدولة . ويقدم لنا (على سبيل المثال) شكل الحكم الفردي

(1) أنظر : « الجمهورية » الكتاب الأول ـ ص : 137

المحكوم أرستقراطياً أو حتى شعبياً ، والارستقراطي المحكوم شعبياً ، والديمقراطي المحكوم أرستقراطياً .

إن الدولة يمكن أن تأخذ شكل الحكم الفردي ، ومع ذلك فإنها ستُحكم شعبياً إذا وَزَّع « الأمير » المهن والوظائف والفوائد بالتساوي على الجميع ، دون أن يحابي النبلاء أو أصحاب الثروة أو الفضيلة . ويمكن أيضاً للحكم الفردي أن يُحكم أرستقراطياً عندما لا يعطي « الأمير » المهن والفوائد إلاّ للنبلاء أو لمن هم أكثر فضيلة فقط أو أكثر غنى . كذلك فإن الاقطاعية الارستقراطية يمكن أن تحكم شعبياً حين تُوزَّع الامجاد والفوائد على جميع الرعايا بالتساوي . . . أما إذا كانت أغلبية المواطنين تمتلك السيادة ، وكان الشعب يعطي الوظائف الشرفية والفوائد والأرباح للنبلاء فقط ، كما كان يفعل في روما قبل صدور قانون كانوليا(Canuleia) فإن الدولة ستكون شعبية ومحكومة أرستقراطياً .

وعليه فإن بودان سيعتَبر كأمر مفروغ منه :

« أن نوع الجمهورية هو دائماً بسيط . وأن الحكم مناقض للدولة ، كما الملكية مناقضة كلياً للدولة الشعبية . ومع ذلك فإن السيادة يمكن أن تكمن في أمير واحد يحكم دولته شعبياً . إن هذا لن يكون اندماجاً بين الدولة الشعبية والحكم الفردي(La monarchie) المتناقضين مع بعض ، وإنما بين الحكم الشعبي والحكم الفردي الذي يعتبر ، في هذه الحالة ، الأكثر أماناً من كل أشكال الحكم الفردي الأخرى »(1) .

بعد تقديم هذه المعطيات ، ما هو الشكل الأفضل للدولة ، على الأقل نسبياً ، وخاصة بالنسبة للسيادة ؟ .

إنه بلا شك حكم الفرد (*) ، لأنه الشكل الطبيعي أكثر (وهذه هي الحجة التقليدية) ، والأكثر قابلية لاختيار الرجال الحكماء والخبراء في شؤون الدولة . إن لهذا الحكم مساوىء بلا شك . وأخطرها يكمن في التأثير المفرط للمزاج الشخصي للأمير على بقية الشعب الذي يقلد الأمير بدناءة ، ويقوم « بمضاعفة العيب عشر مرات » . ولكن مهما كانت هذه المساوىء ، فإنها لا تقترب من مساوىء الدول الشعبية والارستقراطية . إن شكل الحكم الفردي ، هو بصفة خاصة ، الوحيد الذي يوفر ركيزة رصينة حقيقةً للسيادة . فهذه السيادة لن يكون لها موضوع حقيقي وسند ، إن لم يكن هناك رئيس واحد يعمل على توحيد الناس بعضهم ببعض »(2) .

إن بودان يناقض هنا ، وهو يدرك ذلك ، الطابع « العام » لنظريته (على حد تعبير ر. دوراتيه) . فهو يعترف بأن من الممكن تخيل هيئة من النبلاء أو هيئة من الشعب وهي تمسك

---

(1) أنظر . « الجمهورية » ـ الكتاب الثاني ـ ص : 272

(*) الوراثي وليس الانتخابي (الذي أدين صراحة) .

(2) أنظر « الجمهورية » ـ الكتاب السادس ـ الفصل الرابع ـ ص . 937

بالسيادة . لكنه ، عملياً ، وكرجل عمل اشتغل في خدمة ملك فرنسا ، ويرى أنَّ من غير الرصانة أبداً أن لا يكون الأمير سيداً ـ حسب التعبير الذي يستعمله باستمرار .

ولئن لم يكن الأمر يتعلق بأي حكم فردي كان ، فهذا ما نعرفه سابقاً ، لأن بودان يَعتبر أن حكم الفرد « الملكي » أو « الشرعي » هو فقط الذي يُعتبر « جمهورية » . أما حكم الفرد « الاقطاعي » أو « الطغياني » فلا يعطيه هذه التسمية . وهنا يطرح السؤ ال التالي : بما أن حكم الفرد الملكي يمكن أن يُحكَم بعدة أساليب ، فما هو عملياً أفضل شكل للحكم في هذا الشكل الأفضل للدولة ؟ . ما هو الشكل الذي سيضع أفضل السدود في وجه الثورات ؟ .

الجواب : إنه الحكم الذي يقاد « بشكل ملكي » أي « بشكل منسجم » . ويشرح بودان موقفه هذا بوضوح كبير :

« يجب إذن أن يحكم الملك الحكيم مملكته بشكل منسجم ، بحيث يمزج برفق بين النبلاء ، وعامة الشعب ، وبين الأغنياء والفقراء . إلاَّ أنَّ عليه ، مع ذلك ، أن يوفر للنبلاء ، بشيء من التكتم ، بعض المزايا بالنسبة للعامة : لأن من العقل أن يكون النبيل متميزاً في الأسلحة والقوانين ، والعامي مفضلاً في مهن القضاء والحرب ؛ وأن يكون الغني ، الذي يساوي الفقير في شيء ما ، مفضلاً في المهن التي تدر الامجاد أكثر من تلك التي تدر الأرباح ، بينما ينال الفقير المهن التي تدر الأرباح أكثر من تلك التي تدر الأمجاد . وهكذا يكون الاثنان سعيدين »(1) .

لقد سبق لبودان في كتاب « المنهج . . . » أن استند لمفهوم الانسجام من أجل أن يؤسس بحكمة المدينة المثالية . وقد استعان لهذا الأمر بكمية كبيرة من المقارنات الموسيقية . إن هذا الانسجام الذي يتحقق ، في نظره ، من خلال التضافر الرائع لعناصر مختلفة ومتعاكسة ، ومن خلال « امتزاجها » وفق نسبة صحيحة ، يتناقض مع الاتفاق المسمَّى « بالالفة » ، والذي ليس له رونق . وفي كتاب « الجمهورية » يعود المؤلف في الصفحات الأخيرة المتَّسِمة بنوع من التبجيل الرمزي ، للاشارة بشيء من المحاملة ، لهذه النسبة أو العدالة الانسجامية . فيعارض بها النسبة أو العدالة الحسابية (عدالة الحكم الشعبي) والنسبة أو العدالة الهندسية (عدالة الحكم الارستقراطي) . ولا يخشى بودان من أن يؤكد بأن قانون الله يتحدث بهذا المعنى القائل بأن الحكم الأجمل هو ذاك الذي يتماسك وفق نسبة انسجامية »(2) .

5 ـ طبع الشعوب والأشكال السياسية

إذا فتحنا كتاب « المنهج . . . » على الفصل الخامس ، فإنه لا يمكن إلاَّ أنْ نذهل للاهتمام الذي أبداه بودان ، كمؤرخ علمي حقيقةً ، وهو ما كان نادراً في عصره ، في البحث في الوقائع التي تحكمها الطبيعة ، أو الوقائع الثابتة التي لا يمكن لشيء أن يبدلها ، إلاَّ إذا كان هذا الشيء عبارة عن قوة كبيرة أو « انضباط متطاول » . وذلك الى جانب بحثه في الوقائع التي تحكمها المؤسسات

(1) أنظر : « الجمهورية » ـ الكتاب السادس ـ الفصل السادس ـ ص : 1054

(2) أنظر : « المنهج . . . » ص : 412 و« الجمهورية » ـ ص : 1049

البشرية . ففي هذا الفصل نجد صفحات عديدة مخصصة لطبيعة الشعوب القاطنة في الشمال وفي الجنوب ، ثم لطبيعة الشرقيين والغربيين ، ثم لتأثير الأماكن المختلفة : الجبلية والسبخية ، المعرضة للرياح أو للمحمية منها (*) .

ويتناول كتاب « الجمهورية » هذا الموضوع الأساسي ثانية ، ولكن من المنظور الخاص به . فبعد دراسة للدول ، بصفة عامة ، يقول بودان أن من المهم ، فحص ما يمكن أن يكون خاصاً ببعض الشعوب ، وذلك بغية تكييف « شكل الشيء العام » ، مع طبيعة الأمكنة ؛ وتكييف القوانين البشرية مع القوانين الطبيعية .ويؤدي هذا الفحص لاعطاء أهمية كبيرة لخطوط العرض التي يظهر على أساسها ثلاثة نماذج من البشر ، يختلفون عن بعضهم البعض بشكل عميق : وهم أولئك الذين يقطنون في الشمال ، وفي الجنوب وفي الوسط .

إن أولئك الذين يقطنون في الشمال لديهم من القوة أكثر مما لديهم من الروح (من الشمال أتت « الحبوش والقوى الكبرى ») وهم يحكمون أنفسهم بواسطة القوة . إنهم يشربون ويأكلون كثيراً ، وهم عفيفون ومحتشمون ، ويكتفون بسهولة بامرأة واحدة ، ويجهلون الغيرة ؛ لكنهم متهورون وقساة . إنهم يمتازون بالفنون الميكانيكية ويتميزون بالعمل . وأما أهل الجنوب فهم ، بالعكس ، « شهوانيون جداً » وحقودون وماكرون ، لكنهم قنوعون وميالون كثيراً نحو العلوم التأملية والفلسفة والرياضيات . وهم يحكمون أنفسهم بواسطة الدين . وبين هذين الحدين الاقصيين يتميز أهل الوسط ، الأقل قوة من الشماليين والأقل براعة ومكراً من الجنوبيين ، بالاعتدال في قوة الجسد والروح . وهم يحكمون أنفسهم بواسطة العقل والعدالة . ففي المناطق الوسطى بدأت العلوم السياسية والقوانين والاجتهادات الفقهية ، « ونعمة الاجادة في القول والوعظ » . إن شعوب هذه المناطق خُلِقت من أجل التفاوض وممارسة التجارة والقضاء والوعظ والقيادة وتأليف القوانين للشعوب الأخرى ، ولاقامة الجمهوريات وحكمها : إنها في هذه الأمور أذكى من الشعوب الأخرى ، لأن لديها « تعقل طبيعي أكثر . . . في الخير ، وفي الشر » (وبالطبع فإن بودان يفكر هنا بفرنسا والفرنسيين) .

أما خطوط الطول فلها أهمية أقل بكثير : فشعوب الغرب تأخذ الكثير من طبيعة الشماليين ، وشعوب الشرق من طبيعة الجنوبيين . ويلعب الارتفاع دوراً أيضاً . فاختلاف المكان الجبلي عن السهل يظهر في نفس المناخ ، ونفس خطوط العرض والطول ، ونفس الدرجة : فالجبلي لا يطيق القهر ويتطلع للحرية ، وللحكم الشعبي ، وهو فخور بنفسه وفظ ، ويحب الحرب ، في حين أن الرياح تجعل الناس مضطربين وقلقين .

لقد كان بودان ، من جهة أخرى ، أول من حَذَّرَ القارىء من تطبيق آلي لنظريته . وذكَّر ، وقد ألَحَّ على ذلك من قبل في « المنهج » ، بأن الميول الطبيعية للشعوب لا تتضمن أي ضرورة ؛ وأن التربية (« التغذية ») والقوانين والأعراف لديها القوة على تغيير الطبيعة . وبالعكس فإن

(*) ونعرف مما سبق أن إيزوقراط ، ثم أرسطو من بعده ، قد تناولوا هذه المسألة .

الاسترخاء يمكن أن يفسد أجمل المواهب الفطرية . والدليل على ذلك ، الرومان « الذين فقدوا كل أبهة وفضيلة آبائهم بسبب البطالة البليدة والجبن »[1] .

إلاّ أن هذا لا يمنع إجمالاً ، وبشكل موزون ، من أن تفولب التأثيرات المشار اليها طبيعة الشعوب الى حدٍّ ما ، لكي تُعنى بالمقام الأول ، بالمؤسسات السياسية ، أي بشكل « الشيء العام » وتحقق بالضرورة « تكيفاً » ما معها . ذلك أن بعض المؤسسات التي تناسب شعباً ما قد يكون من شأنها أن تؤدي بشعب آخر لكارثة . إن الملكية الوراثية ، بدون أي شك ، هي الأفضل كثيراً في حد ذاتها ، بنظر بودان . ومع ذلك فإنه سيكون من الخطأ الشديد محاولة تبديل الدولة الشعبية للسويسريين والجريسونيين(Grisons) والجبليين الأخرين بالملكية : لأن الرعية ليست « معتادة » عليها . ونفس الأمر بالنسبة للشعوب الشمالية التي لا تستطيع أن تتحمل أن تنقاد « بالقوة » ، والتي يناسبها إما الدولة الشعبية ، أو على الأقل الملكية الانتخابية (المؤسفة في حد ذاتها ، برأي بودان) . أما فيما يتعلق بالملكية المحكومة بشكل منسجم ، والتي نعرف أن بودان يفضلها تماماً ، ويعتبرها النموذج للجمهورية « الجيدة التنظيم » ، فكيف نشك بأن الرعية الخاصة بها ، أي الشعب الذي تعبر طبيعته عن نفسها في مؤسسات من هذا النوع ، سيكون شعباً يسكن المناطق الوسطى ، ويكمن قدره في العلوم السياسية وفي سَنِّ القوانين لنفسه وللشعوب الأخرى ، وفي إقامة الجمهوريات وحكمها ؟ [2] .

وهكذا نرى ، بالرغم من بعض الفوضى في التفاصيل ، أن كل شيء يتكرر في كتاب « الجمهورية » ، وأنه يتكرر بشكل أفضل بكثير مما نتصوره في الوهلة الأولى . وندرك بشكل خاص ، أن عزل نظرية السيادة عن نظرية طبيعة الشعوب (إن لم يكن معارضتهما مع بعض) سيكون عملاً لا منطقياً بحتاً . إن بودان يستحق مع ذلك أن يؤخذ عليه أنه لم يلحظ بنفسه صراحة الصلة بينهما ، في حين أن كل ما قاله عن الجمهورية الجيدة التنظيم لا يمكن أن يُفهم كلياً إلاّ على ضوء نظريته الانتروبولوجية ـ الجغرافية ، المسمّاة عادة (ولكن باختصار) بنظرية « المناخات » .

ومع هذا فإن إسم بودان يبقى ، قبل كل شيء ، وفوق كل شيء متصلاً بالمفهوم ، الأصلي والمهيمن ، للسيادة . صحيح أنه لم يدفع هذا المفهوم الى نهايته المنطقية . لكن هذا « النقص » يخفي ، بدون شك ، حكمة سامية ، تتجلى في أنَّ بودان عرف كيف يكبح السيادة التشريعية المطلقة ، بالحق المطلق للاسرة وللملكية الخاصة . لقد جرى كل شيء كما لو أنه كان يعتزم تأمين مستقبل الدولة القومية الفرنسية من خلال وضع الملك (على حد تعبير جـ. هـ. سابين) « على رأس التنظيم السياسي بأسره » ، وأنه ، في نفس الوقت ، كان يريد الاعلان عن اهتمام مساوٍ بمستقبل الحق والنظام والانسجام ، العزيز على البيتاغوريين وأفلاطون . لِنُصْغِ اليه وهو يبتهل ، في السطور الأخيرة ، من الجمهورية « لهذا الملكَ الكبير ، الخالد ، الوحيد ، الصافي ، الذي لا

---

(1) إقرأ : « الجمهورية » ـ الكتاب الخامس ـ الفصل الأول ـ ص : 663 -701

(2) أنظر : « السطور الأخيرة من الفصل المخصص ليس للمناخات (كما يقال دوماً) وإنما « للميول الطبيعية للشعوب » . (ص : 701) .

يتجزأ ، المرتفع فوق العالم البدائي ، السماوي والواضح ، الذي يُوَحِّد الثلاثة مع بعض ، ويضيء بهاء جلالته وعذوبة الانسجام الإلٓهي في كل هذا العالم ، والذي يجب على الملك الحكيم، على غراره ، أن يتكيف مع مملكته ويحكمها »[1] .

إننا لن نجد المنطق الرهيب للسيادة ، المدفوعة الى نهايتها ، إلا بعد نحو ثلاثة أرباع القرن ، أي في عام 1561 ، وذلك عند الانجليزي توماس هوبس ، في كتابه اللوفياثان .

لكن تطورات في الفكر السياسي كانت تجري ، خلال هذه المدة ، في فرنسا وغيرها من الدول الاوروبية . وهي تستحق الذكر (كما سنرى) .

---

(1) أنظر « الجمهورية » ـ ص : 1060

الفصل الرابع

بين بودان وهوبس

1 ـ في فرنسا : نحو الحكم المطلق الحقيقي

كان عهد هنري الرابع ، الملك الكبير والاستبدادي والطيب القلب ، حاسماً . فقد استطاع بحكمته كرجل دولة جعل من نفسه كاثوليكاً وأعطى البروتستانت الضمانات المنصوص عليها في مرسوم نانت (L'Edit de Nantes) ، أن يستأنف نتيجة لعودة السلام المدني ، مسيرة أسلافه نحو سلطة غير مقيدة بشرياً ،أو مقيدة بأقل قدر ممكن .

ولقد قام علماء القانون العام والفقهاء ، بعد بودان ـ حتى ممن كانوا بعيدين عن مشاطرته كل مفاهيمه ، وممن كانوا يؤكدون المفاهيم الخاصة بهم ـ بتقديم مساعدة قيّمة للملك فرنسا ، من خلال دعوتهم للسيادة المطلقة وغير المجزأة .

وقد تنافسوا في وضع صيغ مذهلة حول هذه السيادة المجسّدة في « الأمير » . فهذا غي كوكيي (Guy Coquille) يقول : « إن الملك حاكم فرد ليس له في جلالته الملكية من شريك قط » . وهذا لواسيل (Loisel) يؤكد أنه : « إذا أراد الملك ، أراد القانون » . وهذا لواسو (Loyseau) يصرّح « بأن السيادة لا توجد قط إذا كان ينقصها شيء ما ، مثلما أن التاج لا يكون كذلك إن لم تكن دائرته كاملة » . وهكذا ومع تطور الأفكار المؤيدة أكثر فأكثر لوجود سلطة لا تُناقش للملك السيد ، مُحقق النظام والسلام ، والأب الحقيقي لرعاياه ، أخذ المطلب البوداني الخاص بضرورة موافقة الشعب على الضريبة من خلال صوت المجالس يتراجع للوراء . ويلاحظ لواسو بعد أن يشير إلى هذا المطلب ، بأن العكس هو الذي يحصل « حالياً » في أي مكان خارج فرنسا : فكيف والحالة هذه ، شك بأن الملك ، في مملكة صافية وكاملة (إن كان هناك مملكة كهذه في العالم) ، مثل مملكة فرنسا ، لا يستطيع أن يستوفي الضرائب ، إن لم يكن لديه موارد أخرى ، بدون اللجوء للمجالس(1) ؟ .

لقد كانت الحرية المعترف بها للملك في الميدان المالي تتناسب تماماً مع مذهب الحق الإلّهي الذي أخذ علماء القانون العام والفقهاء (الذين لم يعودوا في هذا يشكلون استمراراً لبودان)

---

(1) حول : غي كوكيي وانطوان لواسيل وشارل لواسو ، أنظر : و.ف. تشرشر ، المرجع السابق ذكره . ص : 290 و332 -333

يرددونه بكثرة وإلحاح .

وكصدى لفقهاء فيليب الجميل وخلفائه ، أعلن لواسل القاعدة الجوهرية القائلة : « بأن الملك لا يأخذ إلاّ من الله ، ومن السيف » . وبعبارة أخرى فإن النقل من الله الى الملك ، جنديُّ الله ، هو نقل مباشر ، كما أن التبعية له هي تبعية مباشرة تتم بدون واسطة الشعب أو حتى الكنيسة ، وذلك بالرغم من احتفال الترسيم . وهذا ما اهتمت بتطويره وتبريره عدة مؤلفات يأتي في مقدمتها مؤلفات بير دو بللوا (P. de Belloy) (« المدح الكاثوليكي » (L'Apologie catholique) (في 1585) و« في سلطة الملك » (De l'autorité du Roi) (في 1587) : والكتاب الشهير (De regno et regali potestate) للاسكتلندي وليم باركلاي (W. Barclay) الدكتور في الحقوق من جامعة بورغ (Bourges) ، والاستاذ في بون . أ . موسّون (Pont-à-Mousson) ، الذي نشر كتابه في باريس ، في عام 1600 وأهداه لهنري الرابع . لقد كان إلتماس العون من مثل هذا المذهب ، يبدو ، حينذاك ، ملائماً ، إن لم يكن ضرورياً ، من أجل تجريد أي تمرد من المبررات الشرعية ، سواء على الصعيد البشري أم الديني ، ومن أجل أن يصبح القدح في الذات الملكية معادلاً للقدح في الذات الإلّهية . إن المساس بالملك كان كالمساس بالله ، الحَكَم الوحيد في السلوك المنكي . إن الملك لم يكن يستمد سلطته مطلقاً من يد البشر ، وإنما كان يستمدها « مباشرة من يد الله الخالد » . وعندما كان يطلب الطاعة ، فإنما كان يفعل ذلك باسم الله لا باسم الشعب قط . لقد كان الملك يعطي الأوامر استناداً على حق الله الذي انتخبه مباشرة . فبأي حق يناقش الشعب ، أو المجالس الناطقة باسمه ، هذه الأوامر ؟ »(1) .

لقد كان لمذهب الحق الإلّهي هذا ، على الصعيد السياسي - الديني ، حداً غاليكانياً بالتأكيد ، ومضاداً للنزعة البابوية المتطرفة (ولنتذكر ردود فعل الخوري جان بوشيه ، عضو الرابطة الكاثوليكية ، والتحالف الظرفي بين الكاثوليك المناهضين للملكية وبين اليسوعيين الكبار من أمثال بللارمان وماريانا الذي ستُوضّح أفكاره فيما بعد !) . إن التعبير الأكثر دلالة عن هذه النزعة الغاليكانية (*) ، وعن عدم الثقة المتأصلة تجاه روما نصادفه في مقطع مشهور من تقرير الطبقة الثالثة لاجتماع مجلس الطبقات العامة المنعقد في عام 1614 - وهو الاجتماع الأخير لهذا المجلس قبل عام 1789 -. فلقد طلبت الطبقة الثالثة في

مقدمة تقريرها « التوسل للملك أن يقرر في اجتماع مجالسه القانون الأساسي للمملكة ، الذي سيكون مصاناً ومعلوماً لدى الجميع . فهو (الملك) المعترف به

(*) الغاليكانية (Gallicanisme) مذهب يهتم بالدفاع عن حصانات أو حريات كنيسة فرنسا تجاه الكرسي البابوي . وذلك في الوقت الذي يبقى فيه متعلقاً بإخلاص بالعقيدة الكاثوليكية . (المترجم) .

(1) تشارش : المرجع السابق : ص : 317

- حول دو بللوا : أنظر = تشارش - ص : 265-266

وكلود كوللوت (Claude COLLOT) - « المدرسة المذهبية للقانون العام في بون - أ - موسون » (L'Ecole doctrinale de droit public de Pont-à-Mousson) - باريس - منشورات L.G.D.J. 1965 - ص : 29-30

كسيد في دولته ، والذي لا يستمد تاجه إلاّ من الله وحده . وليس هناك من قوة على الأرض ، روحية كانت أم زمنية ، تتمتع بأي حق على مملكته ، وتستطيع حرمان ملوكنا المقدسين ، أو إعفاء رعاياهم ، لأي سبب أو حجة كانت ، من الوفاء والطاعة الواجبة عليهم للملوك »(1) .

لقد استُبعِدَ هذا المقطع الذي كان يترجم بقوة الغاليكانية العميقة للطبقة الثالثة الفرنسية (ولا سيما بين أناس اللباس(Les gens de robe) بأمر ملكي نتيجة لضغط الاكليروس . لكنه انتصر في الواقع بالرغم من رفضه رسمياً . فلقد رأينا البروتستانت الفرنسيين أثناء انعقاد مجمعهم الكنسي القومي في فيتري(Vitré) (عام1617) ، يعلنون ، بالاستناد على المذاهب السياسية الأصلية للاصلاح ، أنهم هم أيضاً ، مثل الكاثوليك الغاليكانيين ، يتمسكون بحزم بالصلة المباشرة للسلطة الملكية بالله (« بين الله والملك لا يوجد أي نقطة أو وسط) ، وأن الشك بهذه الحقيقة يعتبر نوعاً من « الهرطقة » بالنسبة لهم . لقد أصبح المقطع المشهور « القانون الأساسي » ، بالفعل ، للآراء الفرنسية ، غداة هزيمته الرسمية . إن ريشيليو(Richelieu) ، الكاردينال ، ولكن كاردينال الدولة ، لن يسى أن يلح على هذه النقطة بقوله : « إن كل عالم لاهوت صالح يجب أن يعرف أن الملك يستمد تاجه ، والسلطة الزمنية في دولته ، من الله وحده »(2) . لكن الكاردينال يحذر ، بلا شك ، لويس الثالث عشر في « الوصية السياسية »(**Testament politique**) من مبالغات « رجال القصر الذين يقيسون عادة قوة الملك بشكل التاج الذي ليس له نهاية قط ، لأنه دائري » ، ويعترف بواجب الأمراء في تقديم الطاعة الكاملة لمراسيم الكنيسة المقدسة ، فيما يتعلق بالقوة الروحية ، وفي الحفاظ على شرف البابوات ، باعتبارهم خلفاءً للقديس بطرس ونواباً ليسوع المسيح . لكنه يوضح بقوة بأنه إذا أراد هؤلاء مَدَّ قوتهم الى ما وراء حدودها ، فإنه ليس على الأمراء أن يستسلموا لمشاريعهم . ويُحَذِّر ريشيليو لويس الثالث عشر ، مرة أخرى ، بالمقابل ، من أولئك الذين يجعلون من أنفسهم أنصاراً لروما ، ويغالون في الحماس العلني لها : إن احترام تاج البابا يجب أن لا يضر بواجب الملك السيد في الحفاظ على قوة تاجه .

إن هذه الوثيقة المشهورة ، « الوصية السياسية » ، تشهد على أننا كنّا ، بصفة عامة ، في عهد ريشيليو ولويس الثالث عشر أمام عملية تجذير للأفكار التي رسمها هنري الرابع أو طبقها . إن من الواجب أن نقرأ هذه الصفحات ذات السمو ، وأحياناً ذات الشراسة الرائعة من أجل أن نستنشق منها روح الدولة القومية والسيدة المجسّدة بملكها ، والقائمة على تسلسل صارم للطبقات الثلاث ، والتي لا تنتسب للعقل الكلاسيكي بأقل مما تنتسب للعدالة والله . وذلك في الوقت الذي

---

(1) أ. لومير(Al. Lemaire) : « القوانين الأساسية للملكية الفرنسية حسب منظري النظام القديم »(Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'Ancien Régime) ـ باريس ـ منشورات Fontemoing ـ 1907 ـ ص : 121 - 122.

(2) أنظر : جـ. لاكور ـ غايي(G. Lacour- Gayet) ـ « التربية السياسية للويس الرابع عشر »(L'éducation politique de Louis XIV) باريس ـ منشورات Hachette - 1898.

تحفظ فيه حقوق مصلحة الدولة[1] .

إن نفس هذه الروح ، المنسابة في « قالب حقوقي ، تطبع كتاب « في سيادة الملك « De la) souveraineté du Roy) لكاردان لو بري(Cardin le Bret) ، مستشار الدولة ،المنشور في عام1632 ، أي قبل وفاة ريشيليو بعشر سنوات ، والذي استطاع مؤلفه أن يقول أنه أنفق كل حياته في الدفاع عن حقوق الملك السيد . إن هذا الكتاب له دلالة هامة ، نظراً لأنه يكشف ، بالرغم من اعتدال أساسه الفكري ، عن الطريق التي قُطِعَتْ منذ بودان ، والمفتوحة أمام الحكم المطلق الحقيقي . فهو يقرن صراحة السيادة البودانية والمذهب الغاليكاني في الحق الإلهي . ويعتبر لوبري أن السيادة الكاملة والمكتملة لا تخضع إلاّ لله وحده ولقوانينه ، ولا تقبل التجزئة ، مثلها مثل النقطة في الهندسة . ويسخر (كغاليكاني صالح) قائلاً : « إنها لمضحكة كل تلك التفسيرات التي تعتبر الترسيم الملكي نوعاً من الانتخاب أو العقد ، بالمعنى الذي تعطيه نظريات العصور الوسطى لهذين التعبيرين . إن الملك يستمد سلطته من الله وحده (إنه مقدس وممسوح - كما يكتب لوبري في مكان آخر - « ليس بزيت مشترك وأرضي ، وإنما بسائل إلهي منقول من السماء ») . إن الله هو الذي ينقل الممالك من أسرة لأخرى . وعلى كل فإن التجربة تثبت أن استلام مُلْكٍ من يد الله هو أكثر أماناً من استلامه من يد البشر . لهذا فإن من غير المتصور توقع مراقبة بشرية للسلطة الملكية ، بواسطة مؤسسات وضعية : إنّ هذا سيكون انتهاكاً للحرمات ، لأن كل شيء ، باستثناء الظلم والعار ، مسموح به لمن يُعتبر « خادماً للسلطة السيدة لله » . ويتبع هذا أن الملوك غير مضطرين لتقديم « أي خضوع » لأية قوة على الأرض : الأمر الذي يستبعد كل ادعاء للامبراطور ، بالطبع ؛ ولكن أيضاً كل تدخل للبابا في الشؤون الزمنية ، حيث يعتبر الملك وحده « جندي الله » . وهنا تتأكد مرة أخرى الصلة الحميمة بين نظرية السيادة التي قال بها بودان رعكَرها خلفاؤه ، والاستقلال القومي[2] .

هل كان من الواجب حقيقة أن يكون الحكم المطلق ، الحقيقي ، المتصلب ، ثمناً لهذا الاستقلال ولهذه السيادة ؟.إن إسهام لوبري ، يبقى مع هذا ، وبالرغم من أهميته ، عبارة عن مرحلة إنتقالية . إن هذه « القوة السامية » ، التي هي السيادة ، تصطدم عنده أيضاً ، وكما عند بودان ، بحقوق المِلكية . فهو يرفض الفكرة القائلة بأن الملك السيد هو وحده المالك ، أما رعاياه فلا يملكون أموالهم إلاّ بصفة مؤقتة وانتفاعية . لكنه يعطي ، نظراً لاهتمامه الحماسي بالعلامة العامة ، لهذا السيد حقوقاً غير مألوفة على المواريث الخاصة ، مستنداً في ذلك لضرورات الدولة . كما نتبين لديه بعض الاندماج بين السيادة وبين الحقوق الارثية . أما فيما يتعلق بالطابع الأساسي

---

(1) « الوصية السياسية للكاردينال ريشليو »(Testament politique du cardinal de Richelieu) طبعة نقدية مع مقدمة وحواشي للويس اندريه(L. André) وتصدير لليون نويل(L. Noel) - باريس - منشورات Laffont - 1947 - ص : 202-203

(2) أنظر : جـ. بيكو(G. Picot) - « كاردان لوبري ومذهب السيادة » (Cardin Le Bret et la doctrine de la souveraineté) نانسي(Nancy) - 1948

للحكم المطلق الحقيقي ، والذي يتجلى في التماثل بين شخص الملك السيد والدولة (والذي يمكن أن نجده كبذرة وبذرة فقط لدى لواسو) فإنه لا يشكل موضوعاً لتأكيد قاطع وثابت لدى لوبري[1] .

إلاّ أن ما لا يمكن وضعه موضع الشك في فرنسا حينذاك ، هو الانطلاق الذي لا يُقهر للحكم المطلق ذي الحق الإلٰهي ؛ وقوة الشعور بالاستقلال القومي المرتبط بالسيادة ؛ والريبة العميقة الجذور الملازمة لذلك الشعور ، إزاء كل ادعاء للبابا بالتدخل في الشؤ ون الفرنسية . إن كل هذه العناصر المترابطة تفسر العداء النضالي لبرلمان باريس ، القلعة الغاليكانية (والتمثيلية جداً) تجاه اليسوعيين الكبار الذين قادوا ما يُسمى بالاصلاح ـ المضاد .

2 ـ اليسوعيون : السلطة غير المباشرة وحق المقاومة

وهم : بللارمان(Bellarmin) الايطالي ، وماريانا(Mariana) وسواريز(Suarez) الاسبانيان .

بللارمان =(1542 - 1621)

يعتبر الكاردينال روبرت بللارمان ، مجادلاً مشهوراً كان الاصلاحيون يخشونه كثيراً ، وكان يوصف « بمطرقة الهراطقة » . فلقد جدد شباب الجدل القديم بين السلطتين الروحية والزمنية ، والنزاع الوسيطي الخامد ، ولكن الذي لم ينطفىء ، بين السيفين ، وذلك بعد تكييفه مع روح العصر والظروف (المناهضون للملكية والرابطة) . إنه لم يخترع شيئاً . فلقد كان عالم اللاهوت السالمكي فرنسوا دي فيتوريا(François de Vitoria) ، الدومينيكاني الكبير ، قد دافع في كتابه (Relectiones) (المؤ لف في 1530 تقريباً) عن الفكرة القائلة بالسلطة غير المباشرة للبابوية على السلطة الزمنية للملوك : هذه الفكرة ، الوسط بين متطرفين ، التي لم تثر أي عاصفة بالرغم من النتائج المضادة للحق الملكي التي استخلصها فيتوريا منها في حالة التهديد الخطير للغايات الروحية[2] . لقد برز الكاردينال بللارمان في جو الضجة السياسية ـ الدينية والمجادلات الانفعالية التي نشر فيها مؤ لفاته ، كفقيه بارز للكاثوليكية « البابوية المتطرفة » ، من خلال دعمه وتوضيحه ، برباطة جأش ، لنفس الفكرة ، القريبة جداً من فكرة القديس توما .

إن البابا (كما يُبشر بللارمان في كتابه (De Potestate summi pontificis in rebus temporalibus) المنشور في كولونيا ، عام 1610 ، كجواب على كتاب (De regno) لباركلاي) لا يملك ولاية قضائية على الأمور الزمنية إلاّ بشكل ثانوي ، وغير مباشر . إنّ الأمور الروحية فقط هي التي تخضع له بشكل خاص ، ولذاتها . أما الأمور الأخرى فلا تخضع له ، بطريقة خاصة جداً وغير اعتيادية ، إلاّ عندما تصبح السلطة الزمنية عقبة أمام خلاص النفوس . وهكذا يمكن للروح ، العنصر الأكثر نبلاً ، أن يأتي ليمارس سلطته على الجسد ، بالمقدار الذي تتطلبه غايته الخاصة ، وذلك

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 117 وما بعدها

(2) ـ ب . ميسارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص · 467

من خلال قمع ومعاقبة هذا الجسد ، وفرض تضحيات قاسية عليه . وبما أن الغايات تعتبر خاضعة لبعضها ، فإن السلطة التي تقابلها هي أيضاً كذلك : فالسلطة الزمنية إذا شردت في الميدان الروحي ، يجب أن تُعاد للطريق المستقيم من قبل السلطة المكلفة بالغاية السامية .

وينتج عن هذا أن البابا ، باستعماله لكل الترتيبات الملائمة ، وبعد كل التحذيرات اللازمة ، يمكنه أن يذهب تدريجياً لحد عزل الملك من أجل سبب عادل ، ولحل رعاياه من كل ولاء (ويضيف المؤلف ، بطريقة اعجازية إن « القتل » يعود « لآخرين » غير الاكليروس) .

وضمن إطار أفكار ذلك العصر ، كان السؤال المتعلق بشرعية عزل الملوك الهرطقيين ، يتصل الى حد ما بالسؤال المتعلق بشرعية قتل الطاغية . ففي تلك السنة(1610) التي ظهر فيها كتاب بللارمان أنهت طعنة رفاييلاك(Ravaillac) في 14 أيار حياة هنري الرابع : « ضحية تجدد الدعاية لقتل الطاغية »(1) . الأمر الذي أدى للحكم على كتاب(De potestate) بأن يحرق بيد الجلاد ، في 26 تشرين الثاني التالي . وقد أصابت نفس الادانة ، التي أعلنها برلمان باريس نفسه ، في 8 حزيران ، كتاباً آخر أكثر شهرة أيضاً هو كتاب اليسوعي الاسباني خوان دي ماريانا ، وعنوانه(**De rege et regis institutione**) ، المنشور في توليدو(Tolède) ، في 1599 ، والذي أعيد نشره ، في 1605 ، في ماينس (Mayence) .

خوان دي ماريانا(1535 -1624)

ألّف ماريانا ، الانساني ذو المرتبة الرفيعة والفقيه والمبشر ذو الشهرة الكبيرة ، ومؤلف الكتاب الضخم المأثور « تاريخ اسبانيا »(**Histoire d'Espagne**) الذي كُتِبَ في البداية باللاتينية ، كتاب(**De Rege**) وسط مناظر توليدو الهادئة . وكان الكتاب بالأساس بحثاً ذا نفس ايرسمي ، موضوعه تربية الأمير فيليب ، الذي سيصبح الملك فيليب الثالث .

ويبدأ المؤلف كتابه بفحص أصل السلطة السياسية . ويبين لماذا وكيف دُفِعَ الانسان للخروج من الحالة الطبيعية البدائية : لقد أسَّس الانسان الضعيف العاري ، الذي لا يملك وسائل للدفاع عن نفسه ، والذي يحتاج لمساعدة الغير ، جماعة منظمة ، أو مجتمع وزوَّد نفسه ، بنفس الوقت ، بحكومة أسندها لفرد واحد ، هو الحكيم أو الكاهن ، أو ، باختصار ، الملك . إن السلطة الشرعية ، (والسلطة الملكية هي سلطة شرعية) تدين إذن بوجودها للمواطنين أنفسهم بقدر ما تدين لارادة الله . فإرادتهم هي التي خلقت الملك ، على الصعيد الأرضي . إنَّ الملك لا يكون فوق هؤلاء إذا نظرنا إليهم كمجموع ، وإنما هو فقط أعلى من كل واحد منهم على انفراد . كما أن الملك لا يعتبر أيضاً أعلى من القوانين الأساسية التي من غير المسموح له أن يعدلها ، إلاّ إذا تمَّ ذلك

---

(1) أنظر : معجم علم اللاهوت الكاثوليكي(Dictionnaire de Théologie catholique) ـ مقالة بللارمان لـ . ب . اكس . لوباشوليه(P. X. Le Bachelet) ـ

ـ غونتر لوي:(Guenter LEWY) ـ « دراسة في الفلسفة السياسية لخوان دو ماريانا »(A Study of the political philosophy of juan de Mariana) ـ جنيف ـ منشورات Droz -1960 ـ ص : 134

بالموافقة « الجلية والاجماعية » للجماعة(1) .

أي إهتمام دقيق يسيطر على ماريانا ، ويلهمه ، في كل هذا ؟.إنه ظاهرياً الاهتمام باصلاح وتجديد شباب الدستورية الوسيطية في اسبانيا ، وذلك بانعاش الحريات القديمة ، ولا سيما الحصانات الاقليمية ؛ وبفرض احترام التقاليد والامتيازات الخاص بالكورتيس(Cortès) أو مجالس المملكة ، الحراس السامين للقوانين ، والممثلين المؤهلين للارادة التي خلقت الملك ، على السلطة الملكية .

ويجب بالتأكيد أن نضيف إلى هذا الاهتمام ، ولكن بدون تناقض ، إهتمامات ذات طابع ديني ، اكليروسي ـ من الصعب جداً حصرها . فماريانا يطالب بوجود تداخل قوي « اكليروسي » بين الكنيسة والدولة ، وبنظام قانوني أكثر اعتباراً للاساقفة « أمراء الجمهورية » . وهو يفضل أن يرى حول التاج أعضاء بارزين من الاكليروس أكثر مما يوجد هنـك من أشخاص فاسدين » . ويطالب أخيراً بالسلطة العليا للبابا في القضايا الروحية ، وبخضوع الأمراء المسيحيين لحكمه فيما يتعلق بهذه القضايا(2) .

لكن من غير المطروح أبداً لدى المؤلّف ، وجود سلطة ولو غير مباشرة ، للبابا على السلطة الزمنية . إن من غير الممكن ، بالحقيقة، الايحاء بأنفكرة تيوقراطية مبطّنة كانت تتخفى لديه ، كما لدى غيره من كبار اليسوعيين ، تحت مذهب السيادة الشعبية . وبالعكس فإن أكثر من معلق قد ذهل بالطابع الزمني للمحاكمات العقلية لماريانا . وقد رفض أكثر من واحد منهم أن يرى فيه يسوعياً « نموذجياً » (أو « عضواً متأخراً في الرابطة الكاثوليكية » أو أنه « آخر المناهضين الكاثوليك للملكية ») . وقد اعتبر أكثر من معلق بأن كتاب(**De Rege**) لم يكن في النهاية أبداً رسالة في الاصلاح ـ المضاد .

لقد كان مذكرة بارزة ودموية . لماذا دموية ؟.بسبب التبرير الذي نجده فيه لقتل الطاغية .

إنَّ علينا أنْ نتابع هنا فكر مؤلِّفٍ كان قد تعلق بمهمة استخلاص الأسس الوسيطية الخاصة بتحديد السلطة ، وذلك لمنع كل تهديد بالطغيان . الأمر الذي كان يتضمن البدء بابراز التمييز التقليدي بين الملك صاحب السلطة العادلة ، والطاغية : فالأول يمارس باعتدال ملحوظ السلطة ، كما تلقاها من رعاياه . ويحرص على أن يحصل على موافقتهم من البداية للنهاية . أما الثاني فيغرق في العيوب والفسق والقساوة . ولا يفكر إلاّ باستعمال الحد الأقصى من السلطة ، بعيداً عن كل قاعدة . إن نفس الاهتمام ، ونفس الغاية كانت تتضمن بالتالي أن يعلن المؤلِّف حق الشعب بالتخلص من ملك شرعي أصبح طاغية ، ويبين كيف ينبغي فعل ذلك .

إلاَّ أنَّ ماريانا لا يجد فقط في تاريخ إسبانيا أكثر من سابقة ، لأن اغتيال هنري الثالث ، في فرنسا ، على يد الراهب جاك كليمنت ، يجلب له برهاناً ساطعاً على هشاشة السلطة التي فقدت

---

(1) أنظر = ب . ميسنارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 549 وما بعدها .

(2) أنظر لوي ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 82 ، وميسنارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 556-560

احترام رعاياها . إن ماريانا يدين بشهرته الواضحة للمدح المؤثر ، الذي نجده في كتاب (De Rege) ، للراهب الشاب ذي الروح البسيطة والجسم الضعيف ، ولكن الذي كانت « تقويه فضيلة أسمى » ، والذي رأى فيه أكثر من واحد « الشرف الخالد للغال » (*) .

وبعد هذا يناقش المؤلف بهدوء ما لهذه الأعمال وما عليها ، دون أن يخفي المساوىء والأخطار التي تتضمنها . لكن تعاطفه مع قضية الشعب ، الذي يجب حمايته من شرور الطاغية التي أصبحت مفرطة ، يتغلب . لا سيما وأن ماريانا يعطي لمذهبه قيمة وقائية كبيرة . فهذا المذهب يمكنه أن يساهم في إقناع الملوك بأن سلطة الشعب ، في مجموعها ، هي أعلى من سلطة فرد واحد . كما يمكنه أن يردعهم عن الاصغاء للمدّاحين ، وعن ترك أنفسهم ينقلدون مع عيوبهم الخاصة (1) .

لقد عرفنا سابقاً أنه على إثر خبر اغتيال هنري الرابع في فرنسا ، أصدر برلمان باريس في 8 حزيران 1610 ، قراراً باحراق (De Rege) الذي نشر بدون انتظار ، وسُلّمَ في نفس اليوم للجلاد لكي « ينتهي كرماد أمام كنيسة نوتردام » . . .

وبعد أربع سنوات ، وبالضبط في 26 حزيران 1614 ، جاء دور كتاب (Defensio Fidei) للیسوعي فرانسيسكو سواريز ، المنشور في كويمبر (Coimbre) في 1613 .

فرنسيسكو سواريز 1548 - 1617

يعتبر سواريز من أكبر أتباع القديس توما . إنّه لاهوتي سكولاستيكي بارز ، وفيلسوف عميق في الحقوق . وقد نشر في السابق ، في 1612 ، كتاب (De legibus ac Deo legislatore) الذي كان يُدَرّس مضمونه في كويمبر لمدة سنتين .

وقد عالج هذا الكتاب ، من بين مسائل أخرى ، قضايا المجتمع والدولة والسيادة ، وهدف الحكم والتشريع ، والقانون الدولي ،

إن الطبيعة المستقيمة للانسان ، الحيوان الاجتماعي ، تميل (كما نقرأ فيه) للحياة المشتركة . فمن الطبيعي بالنسبة له أن يؤسس دولة ، تعتبر الجماعة الوحيدة القادرة على إشباع حاجاته المتعددة : وهذا التأسيس للدولة يعتبر « مطلوباً من أجل كماله ، ليس بشكل خارجي وبالصدفة » . وهو يتم بالموافقة المشتركة (Consensus) التي تخلق بين المواطنين رابطة أخلاقية ، وتجعل منهم جسماً سياسياً مجازياً (Corpus politicum mysticum) .

إن كل جماعة أو مجتمع كامل (والدولة هي كذلك) يتضمن سلطة تحكمه ، وتكون مكلفة بالبحث عن الخير المشترك ، والسهر عليه : إنها القوة العامة أو السيدة . ويمكن التعرف عليها من خلال قدرتها على نشر القانون . إن مما يتفق مع العقل الطبيعي القول بأنّ الله عندما أراد أن يكون هناك نظام إجتماعي أراد أن يتوفر له شروط : فهو لم يكن يستطيع أن يدع المجتمع البشري فاقداً

(*) كلمات اختفت في طبعة ماينس في عام 1605 .

(1) لوي - المرجع السابق ذكره - ص : 134

للقوة الضرورية لحفظه . وفي هذا الصدد ، فإن الأمراء المسيحيين لا يختلفون عن أسلافهم الوثنيين .

لكن أين تكمن هذه القوة السيدة لدى بعض الناس أو لدى الكل ؟.إن الناس نظراً لأنهم ولدوا أحراراً (يجيب سواريز) فإن أي واحد منهم ليس له طبيعياً ولاية قضائية على الآخر . وبالتالي فإن الله لم يستطع إعطاء السيادة لأي شخص بشكل خاص مباشرة وبلا واسطة . إن السيادة تكمن ، حسب الطبيعة الحقيقية للأشياء ، في مجموع البشر ، أي في الجماعة . والأمر يعود لهذه الجماعة في أن تختار بحرية شكلاً محدداً للحكم ، وأن تعين الرئيس أو الرؤساء عن طريق تفويض السيادة . إن التطبيق النوعي للحق الطبيعي ذي المصدر الإلهي ، الذي يريد السلطة ، يخضع للاختيار البشري . إن نظماً متنوعة جداً يمكن بالتالي تصورها إنطلاقاً من التفويض الأصلي .

إلا أن هذا لا يمنع من أن تكون الملكية القائمة على أساس الحق الإنساني هذا ، هي أفضل نظام ، بنظر سواريز . وهناك نقطتان هامتان تنبغي الاشارة لهما . الأولى هي أن الجماعة ، بعد أن تكون قد فوضت السيادة الى ملك ، وفق بعض الشكليات ، لا تستطيع بعد ذلك أن تستعيدها ثانية . إن هذا سيكون « إغتصاباً » . والثانية هي أنه على إثر هذا التفويض ، يصبح الملك « سامياً في المملكة » ، التي عليه ، مع ذلك ، أن يحافظ عليها . إنه الآن ، وفي نفس الوقت ، خادم الدولة والجماعة بواسطة الاختيار البشري ، وخادم الله ، لأن السلطة من الله ، ولأن الله أراد أن تفوض السلطة له . وهكذا تتجرد المملكة من حريتها الأصلية لفائدة الملك . ويكتسب هذا الملك القوة السيدة بشكل مِلكية حقيقية لا يمكن حرمانه منها (إلا فيما عدا بعض الافتراضات الاستثنائية ، ومنها حالة الطغيان) .

لكن الملك لا يحتفظ بهذه القوة إلا بالنسبة « للنقاط التي من أجلها تلقاها » . فليس لديه الحق بأن يضيف اليها شيئاً . إن الجماعة لها الحق بالسهر على استعماله لهذه القوة . فهو لا يستطيع أن يستعملها إلا من أجل تحقيق سعادة سياسية حقيقية ، أو بعبارة أخرى ، من أجل الخير المشترك الذي تتمثل غايته الخاصة « والسامية » ، بتوفيره لأولئك الذين يحكمهم ، وذلك من خلال التشريع قبل كل شيء . لأن التشريع يستمد مبدأه الأول من الخير المشترك . إن الملك يصبح طاغية ، ليس عندما يمارس سلطته بشكل سيد وبلا منازع ، وإنما عندما يحكم ضد هذا الخير ، وهذه السعادة(1) .

ولا تغيب مسألة جماعة الدول أو الأمم عن بال فقيه كويمبر الكبير . فقد كان اللاهوتي السالمنكي فرانسوا دي فيتوريا قد أرسى في السابق قواعد القانون الدولي ، عندما رأى في العالم « جمهورية واحدة » (بمعنى ما) ؛ واستخلص نتائج هامة مما كان يُسَمِّيه « الحق الطبيعي في المجتمع والاتصال » بين البشر ، إن سواريز ، في الوقت الذي يستبعد فيه فكرة وجود جسم سياسي واحد للبشرية ، أي دولة عالمية أو « قوة شاملة » ، يتمسك بفكرة وجود نظام حقوقي (Jus gentium) من

(1) ميسنارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 617-660

شأنه تقريب الاجسام السياسية المختلفة التي ينقسم العالم اليها ، وتأمين قيام مساعدة وعدالة وسلام فيما بينها ، من أجل تحقيق أكبر قدر من الرفاهية العالمية . (إن هذا الأمر يأخذ بالحسبان واقع أن كلاً من هذه الأجسام يُعتبر ، بالرغم من كونه سيداً ، « عضواً » ، بشكل ما في هذه الرابطة التي تمتد لتشمل الجنس البشري » ؛ وأنه لا يمكن أن يكفي نفسه مطلقاً وهو منعزل)[1] .

أما كتاب (Defensio Fidei) فله طابع مغاير كلياً لكتاب (De legibus) . فلقد نشر في عام 1613 بمناسبة الجدل الذي أثارته القضية المعروفة بقضية يمين الاخلاص بين جاك الأول ، ملك انجلترة ، والكنيسة الكاثوليكية . إنه مؤلَّفُ جدلٍ حامٍ ومرتفعٍ يستهدف دَحْضَ ملكٍ . . .

لقد كرَّرَ الكتاب وطَوَّرَ أفكاراً قيلت سابقاً . فَمَجَّدَ تفوق الكنيسة الكلية على الدول الخاصة ؛ وأتى بصياغة نهائية لمذهب السلطة غير المباشرة ، وكذلك لمذهب حق المقاومة ، بما في ذلك قتل الطاغية . كما قَدَّم حججاً كثيرة للكاثوليك الانجليز لكي لا يؤدوا يميناً (له أصداء لوثرية) كان يُعظِّم ، بطريقة غير مقبولة بالنسبة لروما ، شخص الملك وقوته السيدة . وكان بللارمان قد فتح النار ، منذ 1607 ، فأجاب عليه جاك الأول ، في البدء باسم مستعار ، ثم باسمه في عام 1609 . وقد تَوَّجَ سواريز ، بتدخله ، بما له من سلطة الفقيه البارز ، ضد « كتاب الملك » ، جدلاً مسموماً كان ينشر الاضطراب في الضمائر . لقد آن الأوان حقيقة لتوضيح علاقات هذين المجتمعين « الكاملين » ، الكنيسة والدولة ، وتعيين الحدود الدقيقة للطاعة الواجبة للملوك[2] .

إن اعتبار المجتمع المدني ، أي الدولة ، مجتمعاً كاملاً في نظامه ، لم يكن أمراً مستبعداً . كما لم يكن مستبعداً كذلك اعتبار أن الكنيسة أقيمت من قبل الله كمجتمع كامل آخر ، تبعاً لغايتها الخاصة « كجسم مجازي كامل وواحد ، وكمملكة واحدة منتشرة في العالم» ؛ وأن الفروق النوعية بين المجتمعين تبرز تفوق الكنيسة . الكنيسة الثابتة ، في وجه السلطات البشرية المتغيرة . المكرَّسة لغايات روحية وما فوق طبيعية ، في وجه المجتمع المدني المحصور بأسره ضمن الصعيد الطبيعي . الشاملة ، في وجه السلطات البشرية الخاصة ، التي ليس من المقدر لها أن تتحول الى دولة عالمية واحدة . والوحيدة التي لها الحق ، أخيراً ، بالادعاء بأصل إلهي مباشر ، وبالقول بأن الحكم البابوي يقوم على تأسيس إلهي خاص ، بينما تقوم الحكومات الزمنية على تأسيس حقوقي بشري بحت (يركز عليه سواريز عن قصد) .

ومع ذلك فإن خضوع سلطة لأخرى يمكن أن يكون (برأي سواريز) إما مباشراً أو غير مباشر . وهو لا يكون إلاّ غير مباشر عندما يَنْشىء فقط عن غاية أكثر نبلاً ، ويستند لسلطة أعلى وأكثر جودة . وهكذا فإن طبيعة تفوق الكنيسة على الملوك الزمنيين لا تبرر تدخل رئيسها ، البابا ، في الشؤون الزمنية إلاّ بطريقة غير مباشرة ، وتبعاً للنظام الروحي بشكل حصري . إن هذه السلطة غير المباشرة تسمح بمنع السلطة المدنية من أن تهدد ، بقوانينها ، خلاص النفوس ، ومن أن تعرقل سير

---

(1) حول فيتوريا ـ أنظر ـ ميسنارد ـ ص : 4569 وما بعدها

(2) المرجع السابق ـ ص : 639-644

المؤسسات الاكليروسية . إن هذه السلطة ليست فقط توجيهية ، وإنما هي إكراهية أيضاً : أو بعبارة أخرى ، إنها لا تكتفي بتوجيه الأمراء المسيحيين بأوامرها ، بل إنها تستطيع أيضاً إكراههم بجزاءاتها التي تصل « لحد العزل ، إن اقتضت الحاجة ذلك » .

إن مسألة الجزاءات والعزل تشكل عقدة الجدل ، كما يشير لذلك سواريز (1) . وهي لا تنفصل عن مسألة حق المقاومة ، بما في ذلك قتل الطاغية . إن يمين الاخلاص ، الذي يطالب به ملك طاغية بدون حق ، حسب منظور لاهوتي كويمبر ، يتضمن بعض الصيغ - التي كان سواريز يرى أنه لا يمكن السكوت عنها - التي ترفض الجزاءات التي يمكن أن تطال السلطة الزمنية المدانة تجاه الله والبشر . لقد كان جاك الأول يعتزم بشكل خاص أن يدحر المذهب القائل بأن الأمراء المحرومين أو المجردين من حقوقهم من قِبَل البابا « يمكن أن يعزلوا أو يقتلوا على يد رعاياهم أو غيرهم » . وكان يرى في هذا المذهب نوعاً من الكفر والهرطقة . إن سواريز يستمد من هذا العزم حجة ليكتب حول شرعية قتل الطاغية ، أكثر العروض قوة وتعليلاً . وهو يأخذ فيه ثانية بالتمييز التقليدي بين الطاغية « بالأصل » والطاغية بالممارسة ، ويستعرض مختلف الافتراضات ، ويكرر التوضيحات والتحفظات قبل أن يصل للنتائج التالية :

« إن أي شخص عادي لا يستطيع ، من حيث المبدأ ، قتل الطاغية بدون توكيل عام . لكن أي شخص يستطيع أن يعتبر أنه تلقى ضمنياً مثل هذا التوكيل ، إذا كان الأمر يتعلق بطاغية « بالأصل » . أما إذا كان الأمر يتعلق بطاغية « بالممارسة » أي بملك شرعي تحول حكمه الى حكم فاسد ، وقام الشعب بعزله بالطرق الدستورية ، وبناء على موافقة البابا ، أو قام البابا نفسه بحرمانه وعزله باعتباره هرطقياً فإن الشخص العادي يحتاج ، لكي يكون على حق في قيامه بعملية القتل ، الى توكيل صريح يجعل منه أداة السلطة (2) .

إننا ندرك لدى قراءة كتاب «Defensio» (الذي تمّ إحراقه بسرعة) أسباب الهيجان الأسود للملك الانجليزي ، المجادِل المتهور في القضايا اللاهوتية - السياسية . ونفهم لماذا أراد أن يرى في اليسوعيين ، حسب تعبيره الاحتقاري ، « طهريين - باباويين » .

إن من المناسب الآن أن ننتقل من إسبانيا الاصلاح - المضاد الى أراضي الاصلاح ، أي إلى ألمانيا والبلاد المنخفضة ، لنلتقي فيها بالتوسيوس وغروتيوس الفقيهين من الطراز الأول ، ثم الى إنجلترة ، فيما بعد ، حيث بقي الدين والسياسة ممتزجين بعضهما ببعض بشكل معقد ومأساوي (أكثر من أي مكان آخر في أوروبا) .

3 - التوسيوس (1557 ?-1638) أو الديمقراطية التجمعية

في عام 1603 ظهر في هربورن (Herborn) ، بمقاطعة ناسو (Nassau) ، مؤلَف كبير عنوانه :

---

(1) المرجع السابق - ص : 640-652

(2) لوي - المرجع السابق ذكره - ص : 135-136

« السياسة المنهجية » . . . «Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis Illustrata» . وكان مؤلفه شخص من منطقة ريناني الوستفالية ، اسمه جوهان التوس(Johann Althaus) الملقب بالتوسيوس(Althusius) . وقد كان هذا أستاذاً للحقوق بجامعة المدينة الكالفينية (التي أصبح رئيسها فيما بعد) ، ثم دُعي ليكون عضواً في المجلس البلدي لبلدة إمدن(Emden) ، الملقبة « بجنيف الشمال » ، بمقاطعة فريس الشرقية(Frise Orientale) .

سياسة منهجية : لأنه لم يكن هناك في الواقع من « سياسة » أكثر تنظيماً ودقة منطقية (حسب المنطق المسمّى بالمنطق الرامي(Ramiste) نسبة الى بيار رامي(P. Ramus) الخصم الشهير للتيار الشكلي المدرسي ، ومعلم التفكير العقلي المثير للاعجاب) من هذه « السياسة » التي قال بها مفكر هام ، نُسي بظلم خلال أكثر من قرنين من الزمن . إن التوسيوس ، منذ أن أعيد اكتشافه ثانية ، ينتزع الانتباه بفضل أصالة بنائه الاجتماعي - السياسي الذي يرتفع من طابق الى آخر ، ليصل الى القمة : التي هي الدولة . الدولة في سيادتها . إن هذا البناء يشهد على وجود شعور حاد بالطابع العضوي والجماعي للحياة الاجتماعية .

إن السياسة بالنسبة لألتوسيوس ، هي فن إقامة وتنمية وحفظ الاتصال بين البشر ، الملازم للوجود المشترك . إنَّ المؤلف يحلل المجتمع الى تسلسل صاعد من المجموعات الطبيعية التي تشكل أجساماً إجتماعية ، بصفتها « بالجماعات التكافلية »(Communautés symbiotiques) . فنظراً لاستحالة العيش ، خارج هذه الجماعات ، حياةً إنسانيةً حقيقية . يتجه الفرد أو « يُدفع تقريباً » للدخول فيها : وهذا ما سيسمح له بوضع فضائله موضع التطبيق .

وينطلق التوسيوس ، مثله مثل بودان ، من الأسرة ، الخلية الأولية ، والجماعة التكافلية الأولى . ثم يرتفع منها إلى العشيرة(compagnie) حيث يتحول رئيس الاسرة ، السيد في بيته (بفضل توسع الاسرة) الى عضو في العشيرة . إن الاسرة والعشيرة ، وهما الجماعتان التكافليتان الاوليتان ، تعتبران مجتمعان « بسيطان وخاصّان » . أما تجمع عدة جماعات خاصة فيُنتجُ الجماعة « المختلطة والعامة » : التي تتجلى حسب الترتيب التصاعدي بالمدينة فالمقاطعة فالدولة . في هذه الأجسام السياسية يصبح عضو العشيرة مجرد مواطن .

هكذا يصل المجتمع البشري في النهاية للدولة ، عبر تجمع متتابع لوحدات إجتماعية أكثر فأكثر اتساعاً ، وتكفي كل منها نفسها بنفسها في ميدانها الخاص بالاتصال . وفي كل مرتبة تأتي فوق الأسرة (الجسم الطبيعي) يتدخل الانتماء الحر ، والموافقة المشتركة للأعضاء : أو بعبارة أخرى العقد(Pactum) . لكن المتعاقدين ليسوا هم الأفراد ، وإنما الجماعات التأسيسية . إن الدولة تبدو كتجمع لتجمعات ، أو « كمُرَكّب لمركّبات » (على حد تعبير ب. باستيد) . إن الإنسان الفردي يبدو وكأنه مُغَطّى بعضو التجمع المقابل لكل مرتبة أو طابق : رئيس الأسرة، ثم عضو العشيرة ، ثم المواطن : إن الفرد يصبح مواطناً ليس بصفته إنساناً ، وإنما بصفته عضو عشيرة . إن الدولة إذن تنشأ ليس عن عقد مبرم مباشرة بين عدد غفير من الأفراد ، وإنما عن ممرات متتابعة ، من « واقع

عضوي » معين الى واقع عضوي أعلى . وهي تتميز ، عن كل مر ، بانتهاء تناقشه بحرية الوحدات الاجتماعية المعنية(1) .

الدولة الالتوسية

ما هي بالضبط هذه الدولة التي تعتبر قمة البناء الالتوسي ، وكيف تُحكم ؟

إنها الجماعة التكافلية العامة العليا ، الكلية أو الكاملة . إنها المجتمع الكامل ، القادر (لوحده فقط) على إشباع كل الحاجات الاساسية للمواطنين . وبهذه الصفة فإنها تحتفظ بحق السيادة (Jus majestatis) ، وبقوة آمرة « متفوقة وسامية وكلية » ، قوة ليس هناك من قوة أخرى أعلى منها أو مساوية لها ؛ قوة تقرر كل ما هو ضروري للخلاص الروحي والجسدي لأعضائها . إن هذا الحق الذي نتعرف فيه على السيادة البودانية ، هو ملك لجسم الدولة بأسره أو للشعب . فهذا الشعب لا يستطيع ، حتى عندما يريد ذلك ، وتحت أية حجة كانت ، أن يتخلى عنه ، بإعطائه أو بالتنازل عنه أو نقله لأي كان (تماماً كما أنه لا يمكن للمرء أن يعطي لآخر حياته الخاصة) . إنه ، من حيث طبيعته ذاتها ، لا يمكن أن يكون قابلاً لأن يصبح مادة يُتاجر بها شخص واحد : إنه لا يتجزأ ولا يُنقل ولا يقبل التقادم . مهما طالت مدة اغتصابه . فإذا ما سُحِبَ من الدولة (المطابقة للشعب) ، فإن الدولة تَكِفُّ عن أن تستحق اسمها ، وتفقد « نفحتها الحيوية ونفسها وقلبها وحياتها » (كما سيكتب بقوة ر. دوراتيه) .

وهكذا نرى أن التوسيوس يستبعد كل سيادة شخصية . وينفي ، إنطلاقاً من ذلك ، كل تمييز بين عدة أشكال للدولة (أو « أنواع » للجمهورية ، بعبارات بودانية) . فهو يرى أنه لا يوجد هناك إلا شكل واحد ، لأنه لا يوجد إلا مالك وحيد ممكن للسيادة هو الشعب(2) .

وينجم عن هذا منطقياً المفهوم الالتوسي للحكم .

إن الحكام يبدون كأنهم مجرد إداريين ، مكلفين بالسهر باسم الشعب ، موكِّلهم ، على حسن سير الاتصال . وهم نوعان : الحكّام (Les éphores) من جهة أولى ، والحاكم الاسمى (Summus Magistratus) من جهة ثانية .

إنَّ التوسيوس يُسند للحكام ، المنتخبين من طرف الشعب بأسره دوراً كبيراً . وهو يستعيد ويتوج في ذلك التقليد الكالفيني . ويُسمّى هؤلاء الحكّام بعدد كبير من الأسماء : كالتمرسين ، والأمراء ، وأوائل الدولة ، والمنتقمين الرسميين للعقد المبرم بين الحاكم الاسمى والشعب ، والمدافعين عن العدالة والحق اللذين يُخضِعان الحاكم الاسمى لها ، ومستشاري ومفتشي الدولة الخ . . . إن الهيئة التي يشكلونها تعتبر السلطة الأعلى في الدولة . أما إذا أُخِذَ أي واحد منهم

---

(1) ميسنارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 567-616
انظر أيضاً ـ ر. دوراتيه (R. Derathé) ـ « جان جاك روسو وعلم السياسة في عصره » (J. J. Rousseau et la science politique de son temps) ـ باريس ـ منشورات Vrin ـ 1970 ـ ص : 92-99
(2) ميسنارد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 593 وما بعدها .

بمفرده ، فإنه يعتبر أدنى من الحاكم الأسمى . لكن مجموعهم أو هيئتهم أعلى منه ، باعتبارها تمثل الشعب ، عندما تتصرف جماعياً باسمه .

إن هيئة الحكام هذه هي التي تنتخب الحاكم الأسمى ، وهي تقوم بهذا باسم الشعب . إن الانتخاب هو المناسبة لتبادل متميز للقَسَم بين المنتخَب الجديد « ورعاياه الأعزاء المخلصين » . إن الحاكم الاسمى ومساعديه من أعضاء الدولة ، المجتمعين في مجلس ، والمرتبطين معه تضامنياً ، يجب أن يؤدوا قسماً إضافياً . إلاّ أن هذا القسم لن يؤدي لإلحاق الضرر « بالميثاق الديني » بالالتزام تجاه الله والدين الحقيقي . (وهذا ما يشير إلى أن الدولة الالتوسية تتحمل أيضاً عبء الخلاص الروحي) .

إن الحاكم الأسمى لا يكون أسمى ، في الواقع ، إلاّ إزاء الأفراد الأدنى منه ، وليس إزاء رعاياه إذا ما أُخذوا بشكل جماعي . وهو لا يكون كذلك بالنسبة للحق (الذي يخضع له هو أيضاً) . إنه يمارس (ولا يُمارس إلاّ) السلطة التي فوّضه إياها موكلوه صراحة : أما ما لم يتم تفويضه به فينبغي اعتبار أنه ما زال بيد سلطة « الشعب أو التجمع الكلي » . تلك هي طبيعة الوكالة التعاقدية ، كما بيّنها التوسيوس بلطف .

وبنفس الروح (الديمقراطية أم الوسيطية ؟) تلح « السياسة » ، على استبعاد كل سلطة مطلقة أو « قوة كاملة » .

إن هذا الحاكم الاسمى يمكن أن يتجلى في شخص واحد أو في عدة أشخاص . فإذا تجلى في عدة أشخاص ، فإنه يمكن أن يكون ديمقراطياً (جمعية شعبية ، مع جهاز تنفيذي مفوض) أو ارستقراطياً (اقلية معينة على أساس المولد أو الثروة) . ويلاحظ التوسيوس بأنه كما أن تكوين الانسان يضم عدة أمزجة ، فإن الجماعة التكافلية تضم عادة عدة عناصر ممزوجة : أن المزيج أو الاختلاط هو من ماهية الحياة(1) .

ومع ذلك فإن الاهتمام الكبير للمؤلف لا يتركز في هذه النقطة . إن ما يهمه هو إقامة الحواجز ضد احتمال ممارسة الحاكم الأسمى لحكم طغياني . (وهو يتصور أيضاً أن يكون الطاغية شخصاً واحداً أو عدة أشخاص) . ولهذا الغرض ، يلجأ ، بطريقة تقليدية للحكّام ، هؤلاء الأوائل في الدولة ، والأفضل في الدولة الذين نعرف اختصاصاتهم الهامة إزاء الحاكم الأسمى . فهم ملزمون بالوقوف في وجه هذا الحاكم الأسمى الفاسد : سواء بالأعمال أم بالأقوال ، فردياً وجماعياً ، وبمساعدة كل المواطنين الصالحين . إن من الأفضل اللجوء للأعمال الدفاعية ، لكن هذه يمكن أن تتحول الى أعمال هجومية مسلحة ، إذا كان من الضروري الرد على نفس الوسائل التي يستعملها الطاغية ، أو إذا وصل الشر حداً لا يمكن وضع نهاية له بطريقة أخرى . وفي نهاية المطاف فقط يجب القيام بعزل المذنب ، عندما يصرُّ على انتهاك التزاماته ، ويكون من الواجب أن تستعيد الدولة

---

(1) أنظر = ف. كارناي(F. CARNEY) . « سياسات جوهان التوسيوس « (The politics of Johan ALTHUSIUS) لندن ـ 1965 ـ ص : 94-97-98-100

حياتها العادية . ومن المتصور كذلك أن يقوم الحكام أو « أفاضل » الدولة الآخرين بوضع حد لحياة المُصِرّ ، واستبداله بآخر ، إن لم يكن هناك وسائل أخرى لمقاومة القوة الطغيانية (1) .

إن مثل هذه المعالجة للطغيان تُبعد عن التوسيوس بما فيه الكفاية تهمة التهييب التي وجهت له أحياناً . لا سيا عندما نراه (في الحالة التي يتضح فيها أن وضع حدٍ للشر هو أمر ميؤ وس منه) يوافق على أن المقاومة يمكن أن تصل لحد إنفصال قسم تام من الدولة ، مع اختيار حكم منفصل ، أو شكل جديد للجماعة ؛ وعندما يذهب لحد التبشير ، بكل منطق صارم ، بأن القِسْم المذكور سيكون لديه الحق بالدفاع بالسلاح عن شكله الجديد ، ووضعه القانوني الجديد ، ضد هجوم يشنه عليه القسم الباقي من الدولة الأصلية ! .

توضيح :

إن مثل هذا التركيب الاجتماعي - السياسي يَستخدم عناصر متنوعة ، يمكن أن تكون متنافرة ، فهو يغرف من مصادر مختلفة يمكن التوفيق فيما بينها إلى هذا الحد أو ذاك . بحيث أن التوسيوس يمكن أن يبرز كشخصية « وسيطية » متأخرة تستحق النسيان الذي غرقت فيه لمدة طويلة ، بقدر ما يبدو كشخصية « حديثة » ومتقدمة جداً (مهّدت ، بشكل خاص ، لقدوم روسو العقد الاجتماعي) كانت إعادة اكتشافها ، أمراً يفرض نفسه . وبالحقيقة فإن من المؤكد أكثر ، أن نرى فيه مفكراً من عصره (عَالِماً في العادات . ولكن رجل عمل أيضاً) ودينه (كان كالفينياً متقيداً تقيداً صارماً بتعاليم الكالفينية) وبلاده (ألمانيا) . وانطلاقاً من هذا فإن من المسموح به اقتراح الصورة الاجمالية التالية لكتابه : « السياسة » .

إن التوسيوس يتأثر ببودان ، ويتمرد عليه في نفس الوقت . فلقد استعاد المنهج ، الذي يصفه ب. مسنارد ، بالمنهج التوليدي والذي كان بودان قد تبناه ، للوصول إلى الدولة ، انطلاقاً من الأسرة وليس من الأفراد . وقد خَصَّ السيادة البودانية بالمصير الذي أشرنا اليه .

لكن القول بأن حقوق السيادة لا يمكن أن تُعطى للرعية أو للشعب ، بدون « تدميرها وجعلها تتلاشى » ، كما كان يقول بودان ، وأنها لا تكون في أيدٍ صالحة إلاّ إذا كانت بين أيدي الأمير أو الحاكم الأسمى ، فهذا ما لم يكن بإمكان التوسيوس أن يقبله ، وما لم يكن بإمكانه إلاّ أن يتمرد عليه (كما تمرد على تعددية « أنواع » الدولة) . ولهذا فإن من الحق القول مع ب. باستيد (P. Bastid) بأن « السياسة » كانت في هذا الصدد ، رداً على « الجمهورية » (2) .

لقد تأثر التوسيوس ، بالتأكيد ، بالكالفينية - وقد وُصِفَ بأنه « آخر المناهضين البروتستانت للملكية » - لكنه كان يعتزم بناء نظام يتفق أولاً مع العقل ، بالرغم من حدة حماسه الديني ، وتعدد استشهاداته بالكتب المقدسة . « إن كل ما كتبه من لاهوتيات وككالفيني كان عبارة عن زخرفة خارجية ، الهدف منها إضفاء طابع شرعي ، كمسيحي وكبروتستانتي ، على ما توصل اليه ، فيما

---

(1) كلرناي - ص : 185

(2) دوراتيه - المرجع السابق ذكره - ص : 94

بعد ، من خلال الاستنتاجات العقلية . إن بالامكان حذف الأفكار والاستشهادات اللاهوتية ، ومع ذلك فإن النظام سيبقى واقفاً » (1) . ومع هذا فإن حصة الكالفينية السياسية والارث المناهض للملكية (ولا سيما من كتاب « فرنسا الغاليّة » لهوتمان ، وكتاب « الانتقام ») تبقى كبيرة . إننا نجد فيه ثانية : سيادة الشعب ، الأعلى من الملك ، والفكرة التعاقديه (بما فيها الميثاق الديني بالتزام الدولة تجاه الله) ، ودور الحكام ، وتبرير مقاومة الطاغية ، وأخيراً ، وهذا ما ينبغي أن نركـز عليه ، الروح الاتحادية (fédéraliste) وقد تكيفت مع السياق الالتوسي (هذه الروح التي كانت في نفس الوقت معادية للحكم المطلق) . ومع هذا فإننا نرى ، فيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة ، إن الاتحادية ، كما كانت مطبقة في ألمانيا أو هولندة ذات الحياة الاقليمية والجهوية والبلدية الشديدة ، لم تكن تتضمن نفس أخطار التقهقر الاقطاعي إلاّ حين تطبيقها في فرنسا (2) .

إلاّ أن الأكثر بروزاً ودلالة في نظام التوسيوس يكمن في دعوته التجمعية (Corporatisme) ذات الجذور الجرمانية بشكل خاص .

ففيما يتعلق بتعبير « السيادة » التي استعملت وعُلِّقَ عليها بشكل دائم في كل كتاب « السياسة » ، يلاحظ ب. ميسنارد بأن الأمر لا يتعلق في حقيقة القول بسيادة ، وإنما « بملكية الأعضاء المشتركة لخيرات وحقوق الاتصال » . إن التعبير لم يعد فيه شيئاً من أفكار بودان ، ولا من الفكر الروماني . إنه يُذَكِّر مباشرة بالمفهومين الجرمانيين المتقاربين : مفهوم الملكية المشتركة (gesamte hand) ومفهوم الشركة أو الرابطة التجمعية (genossenschaft) . وفي حين أن السيادة الشخصية ، أي سيادة الأمير ، تقوم على « التصور » المزدوج للشخصية الطبيعية والملكية الخاصة ، ذي الماهية الرومانية ، فإن سيادة الشعب لدى التوسيوس ترتكز من جهتها على التصور المزدوج للشخصية الاعتبارية والملكية المشتركة للتجمعات الجرمانية » . ولكن هل تسمح سيادة هذا الشعب ، الذي لا يتألف من أفراد ، بوصف الجماعة التكافلية العليا والكاملة ، بالديمقراطية ؟نعم بالتأكيد ، (سيؤكد البعض فيما بعد) ولكن شريطة إضافة صفة التجمعية (Corporative) . وستكون هذه الديمقراطية التجمعية هي الديمقراطية « الحقيقية » التي أضفت عليها عبقرية التوسيوس طابعاً مذهبياً (3) ؟

4 ـ غروتيوس (1583-1645) أو ثورة الحق الطبيعي :

في عام 1625 ، أي بعد مضي إثنتين وعشرين سنة على نشر كتاب « السياسة » لالتوسيوس ، ظهر في باريس هذه المرة (*) مؤلَّف آخر باللاتينية عنوانه « في قانون الحرب والسلام » (De Jure

---

(1) ميسنارد ـ ص : 615

(2) جـ. هـ. سابين ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 357

(3) ميسنارد ـ ص : 616

(*) رمي المؤلف ، المشارك في الصراعات السياسية الدينية في بلاده ، بالسجن ثم أفرج عنه ، فلجأ الى فرنسا حيث =

(belli ac pacis)، لعالم آخر في عادات الكالفينية الاوروبية ، هو هيغو دو غروت (Hugo de Groot) الملقب بغروتيوس (Grotius) ؛ « أعجوبة هولندة » . وقد لقي الكتاب نجاحاً كبيراً فور صدوره . فالخطاب التمهيدي في هذا المؤلَّف الضخم المخصص « لقانون الحرب والسلام » يستحق ، لوحده ، أن يبهر بشكل دائم النفوس المثقفة ، والفقهاء والسياسيين على حد سواء . فهو لا يقترح شيئاً أقل من توضيح جديد ، وإعادة تنشيط وتحديث لمفهوم الحق الطبيعي الجليل .

« إن أمّ الحق الطبيعي هي الطبيعة نفسها ، التي تحملنا على السعي لعقد صلات مع أمثالنا حتى عندما لا نكون محتاجين لشيء » . إن غروتيوس يرفض هنا ، دفعة واحدة ، الاطروحة المنفعية ، لكاريناد(Carnéade) المتشكك الشهير ، والقائلة بأن البشر لا يتطلعون مطلقاً إلاّ لمنافعهم الخاصة . ويختار مع الرواقيين القول بالنزعة الاجتماعية الطبيعية ، وبميل كل فرد لأن يعيش مع امثاله بسلام ، ضمن جماعة حياتية منظمة ، كما تقترحه عليه أنوار إدراكه وعقله السَّويّ . إلاّ أن هذا العقل يجعلنا نعرف « أن عملاً ما يكون ، أخلاقياً ، نزيهاً أو غير نزيه تبعاً لتوافقه أو عدم توافقه الضروري مع الطبيعة العاقلة والاجتماعية » . (ويتبع هذا أن الله ، خالق الطبيعة ، هو الذي يأمر بمثل هذا العمل أو يمنعه) . فالزهد دينياً بمال الغير ، وإعادة ما يمكن أن يكون قد أُخِذَ منه ، أو الربح الذي جُني منه ، والوفاء بالوعد ، وإصلاح الضرر الذي يسببه غلط ما : كل هذا يشكل الحد الأدنى لقواعدَ يستحق انتهاكها عقاباً ولو إنسانياً . إن الحق الطبيعي هو الذي لا يتغير ، مثله مثل الطبيعة والعقل . لحد أن « الله نفسه لا يستطيع أن يغير منه شيئاً . . . » .

إن الله بالطبع ، هو الذي أراد غرس مثل هذه المبادىء فينا . لكن الله نفسه الذي لا يستطيع أن يجعل من إثنين زائد إثنين يساوي غير أربعة ، لا يستطيع أن يجعل ما هو سيء ، في حد ذاته وبطبيعته ، غير ذلك . ويكتب غروتيوس بهدوء الجملة التالية : « إن كل ما أتينا على ذكره قد يحدث بطريقة ما ، حتى ولو اتفقنا على أن الله غير موجود ، أو أنه لا يهتم قط ، فيما لو وجد ، بالأمور البشرية . وهذا ما يستحيل تصوره بدون اقتراف جريمة فظيعة »[1] .

المخطط الكبير

إن الحق الطبيعي الذي كان يُعتبر ، برأي القديس توما ، انعكاساً للعقل الإلهي في الطبيعة العاقلة للانسان ، يجد نفسه ، من الآن فصاعداً ، مقطوعاً عن جذوره اللاهوتية . إن هذا الأمر لا يحدث لأنَّ مؤلِّف « قانون الحرب والسلام » ينكر هذه الجذور ، وإنما لأنه يستبعدها من النقاش بالرغم من أنه يتذكرها بصراحة . إن غروتيوس يهتم اهتماماً علمياً ، بشكل ما ، بإضفاء أساس مستقل عن كل عقيدة دينية على المبادىء التي وُضِعَت لتفرض نفسها على كل الامم : إن الطبيعة

= عاش فيها معتمداً على راتب ضئيل خصصه له الملك لويس الثالث عشر (الذي أهدي الكتاب له) . ولم ينس جان جاك روسو في « العقد الاجتماعي » ، أن يشير لاهتمام غروتيوس بارضاء حاميه ، والملوك عموماً .

(1) الاستشهادات مأخوذة من الترجمة الفرنسية التي قام بها جان باربايراك(J. BARBEYRAC) ـ منشورات(Leyde et Bâle) 1759 ـ في مجلدين ـ (الطبعة الأولى هي طبعة امستردام في عام1724) .
أنظر : « الخطاب التمهيدي » ـ ص : 3 الى8 ـ ص10 ـ الكتاب الأول الفصل الأول ـ ص : 48-50

الانسانية المنظور لها بذاتها هي التي قدمت له هذا الأساس .

لقد عَجَّلَ هذا الكالفيني المهرطق والهولندي البارز ، بهذا ، في عملية العلمنة التي كان اليسوعيون الكبار ، والكالفيني الارثوذكسي التوسيوس قد طبعوا ، بشكل متناقض ، مراحلها السابقة . فقد ألح بللارمان وماريانا وسواريز على الطابع الطبيعي البحت ، والحق الانساني البحت للدولة ، وذلك بغية الرفع من قدر السلطة الروحية . بينما قام التوسيوس رغم تديُّنه ، كما رأينا ، ببناءِ نظامٍ يتفق أولاً مع العقل . وبالاجمال ، فإن هذه العلمنة التدريجية للحق الطبيعي انبثقت ـ مثل النظرية السياسية ـ من هيجان المجادلات الدينية ، وظهرت كنتيجة حتمية بلا شك للانشقاق النهائي للوحدة المسيحية ! .

لقد أشرنا قبل قليل للاهتمام العلمي ، بشكل ما ، لغروتيوس : ونحن لا نبالغ في هذا الأمر لأنه هو نفسه ألحَّ عليه :

« كنت متنبهاً ، قبل كل شيء ، للقيام باختيار جيد للبراهين ، في الموضوع الذي يختص بالحق الطبيعي . وقد سعيت جهدي لأنْ أبنيها عن أفكار أكيدة ، بحيث لا يستطيع أي شخص أن ينكرها دون أن يُكرِهَ نفسه على ذلك . لأن مبادىء هذا الحق ، إذا فكرنا فيها جيداً ، هي واضحة وبديهية بذاتها ، تقريباً بقدر ما هي كذلك الأشياء التي نعرفها بالحواس الخارجية ؛ هذه الحواس التي لا تخدع قط ، شريطة أن تكون الأعضاء سليمة جداً ، وأن لا ينقصها شيء مما هو ضروري لمعرفة المواد » (1) .

وهكذا يضع مؤلِّف الكتاب المأثور لعام1625 ، أوتاد المنهج الجديد ، المتحرر بأكثر ما يمكن من علم اللاهوت ، والذي يأمل ، من خلال رد فعل عنيف ضد الطاعة العمياء للتقاليد ، في أنْ يُخضع ميدان العلاقات الاجتماعية ـ السياسية ، المعقد للغاية ، للوضوح والبداهة الرياضيين . لقد بدا له أن هذه الارادة بتأسيس ما يبرهنه على الأسباب « الأكثر بديهية » ، تضمن نجاح المخطط الكبير الذي يتابعه ، والذي يتجلى ، على نحو مبسط جداً ، بما يلي :

فمقابل المشهد الحزين والمخزي جداً ، بالنسبة للجنس البشري ، وللعالم المسيحي بشكل خاص ، الذي يقدمه له عصره (وهو مشهد حرب الثلاثين عام الدموية) ، يدعو غروتيوس ، بعد فيكتوريا ، وبعد سواريز ، للتضامن العالمي ولانتماء مختلف الأجسام السياسية ، حتى ولو كانت سيدة ، لبشرية مشتركة . وينادي بحق ضروري ، سواءً بالنسبة لهذه الجماعة البشرية المشتركة أم لكل جماعة أخرى . إلاَّ أن الحق الطبيعي ، كما يُعَرِّفُه ، لا يعتبر كافياً لهذه الجماعة . لهذا فإن حقاً إرادياً ناشئاً عن الارادة الصريحة أو الضمنية للدول ، أو لعدة دول ، هو ضروري أيضاً . لأن الحق لا ينتهي عند حدود دولة ما : إن الامراء والشعوب الأكثر قوة يحرصون دائماً على عقد اتفاقيات من أجل تحقيق مصلحة متبادلة . إلاَّ أن هذا الحق الارادي يجب ، بالطبع ، أن لا يخالف الحق الطبيعي ـ بالرغم من أن بإمكانه أن يكون له بعض الآثار عليه ـ وهو يجد ، في نهاية الأمر ، ضمانته

(1) « الخطاب التمهيدي » ـ ص : 23

في إحدى القواعد الأساسية لهذا الحق وهي قاعدة الوفاء بالوعد(Pact sunt servanda) .

ذاك هو المخطط الكبير لغروتيوس الذي يُعتبر ، بطيب خاطر ، مُؤسِّس القانون الدولي العام . (الأمر الذي يمكن أن يدع مجالاً للنقاش ، بالرغم من أن الفضل يعود له ، على الأقل وبلا جدال ، في تقديم أول « عرض مُنظَّم » لهذا العلم القانوني المستقل) .

إننا سنشير فيما بعد لحدود هذا المخطط . فغروتيوس ليس ايرسم ولا مور . إنه لا يقول بتحريم الحرب . ولا يحلم بتنظيم على مستوى البشرية يلغي الحرب من العلاقات فيما بين الدول . إنه يتمرد فقط (كما يقول) على الظن الذي يعيش فيه الانسان العامي ، والقائل بأن حالة الحرب لا تتفق مع « مراعاة أي نوع من أنواع الحق »(1) .

السيادة

وسنشير أيضاً للموقف المعقد والمبهم والمتراجع كثيراً بالنسبة لالتوسيوس ، الذي اتخذه غروتيوس من قضية السيادة في الدولة . وهو موقف ارتبط بنظريته العامة في الدولة (2) ، وأثار فيما بعد انتقادات لاذعة وجهها مؤلف العقد الاجتماعي لمؤلف قانون الحرب والسلام » .

فهو يعرِّف الدولة بأنها « جسم كامل من أشخاص أحرار انضموا لبعضهم البعض من أجل التمتع ، بهدوء ، بحقوقهم ، ومن أجل منفعتهم المشتركة » . إن غروتيوس ، بعبارة أخرى ، يضع الفكرة التعاقدية والفردية في أساس المجتمع السياسي أو المدني . فلقد تخلى البشر عن المشاعية البدائية للاموال لكي يعيشوا بطريقة مريحة وممتعة أكثر . طريقة تُشبع حاجات كل منهم بشكل أفضل ، وتضع كل واحد ، بشكل أفضل أيضاً ، بمنأى عن الخبثاء والاشرار ، وذلك بفضل حسنات سلطة عليا لم تكن معروفة في الحالة الطبيعية . إن الله ، دون أن يأمر بهذا التغيير ، لم يكن باستطاعته إلاّ أن يوافق عليه ، باعتباره خَيِّراً بشكل عميق .

إن النتيجة الأولى لقيام هذا التجمع التام والكامل من أجل الحياة المدنية ، والذي يُسمى بالدولة أو بجسم الشعب ، تتجلى بالسيادة ، التي تعتبر رابطة نفيسة جداً ، « ونفحة الحياة » الكبرى (كما يقول سينيكا) التي تتنشقها آلاف كثيرة من الكائنات . أين تكمن هذه القوة السيدة ، التي تُعتبر أعمالها مستقلة عن كل سلطة عليا أخرى ؛ بحيث أن أية إرادة بشرية أخرى لا تستطيع إلغاءها ؟ . يجيب غروتيوس بأسلوب مدرسي مميزاً بين الموضوع المشترك والموضوع الخاص : فكما أن البصر له (كما يقول) موضوع مشترك هو الجسم البشري ، وموضوع خاص هو العين . فإن الموضوع المشترك للسيادة هو الدولة أو جسم الشعب ، بينما الموضوع الخاص الذي تكمن فيه هو شخص واحد أو عدة أشخاص ، وذلك حسب القوانين والأعراف في كل أمة ، وهو ما يُسمّى بكلمة واحدة بالسيد «(Souverain) . ويعني هذا أن السيادة إذا كانت تعود بالأصل للشعب ،

---

(1) أنظر : جـ. بادوفان(J. BASDEVANT) : « مؤسسو القانون الدولي » (Les fondateurs du droit international) - باريس 1904.

(2) المرجع السابق ـ ص : 186 وما بعدها .

فإنها ليست غير قابلة للتنازل . فمالكها الأصلي يمكنه أن يتنازل عنها بواسطة عقد ما ، أو ميثاق خضوع أو حكم ، يُسند بموجبه لامير أو لجمعية « ليس فقط حق ممارسة هذه القوة السيدة وإنما جوهرها أيضاً » : حينئذٍ يصبح للأمير ، على سبيل المثال ، حقوق خاصة يمكن الاحتجاج بها في وجه الشعب .

ويضيف غروتيوس ، الحريص على استبعاد الأفكار المخرِّبة للطاعة ، والتي كانت شائعة في عصره ، لما سبق ، ملاحظات من نمط تلك التي ستثير ضده المشاعر الديمقراطية لجان جاك روسو ، وستجعل جـ. باربايراك (J. Barbeyrac) (مترجم كتاب « في قانون الحرب والسلام » للفرنسية ، في عام 1724) ، يقول : بأن مؤلّفه « قد أعطى الكثير لسلطة الملوك » . ومن هذه الملاحظات التي ستجعل القارىء يقع في حيرة من أمره ، قوله على سبيل المثال :

« يجب رفض رأي أولئك الذين يزعمون بأن القوة السيدة تعود دائماً وبدون استثناء للشعب ، بحيث يكون لديه الحق بقمع الملوك ومعاقبتهم في كل مرة يسيئون فيها استعمال سلطتهم . . . كم سببت مثل هذه الفكرة من شرور ، وكم يمكنها أيضاً أن تسبب ، إذا حدث واقتنعت بها النفوس جيداً . . . إن من المسموح به لكل إنسان ، بشكل خاص ، أن يجعل من نفسه عبداً لمن يريد . . . فلماذا إذن لا يستطيع شعب حر أن يُخضع نفسه لشخص واحد أو لعدة أشخاص ، بحيث ينقل لهم كلياً الحق بأن يحكموه ، بدون أن يحتفظ لنفسه بأي جزء من هذا الحق ؟ » . . .

أو قوله أيضاً :

« يستخلص البعض . . . حجة مما يقوله الفلاسفة : وهو أن كل حكم يُقام لمصلحة المحكومين وليس لمصلحة أولئك الذين يحكمون . ويتبع هذا ، على ما يُزعم ، بأن المحكومين هم أعلى من أولئك الذين يحكمون ، لأن الغاية أكثر أهمية من الوسائل . لكنه ليس من الصحيح ، عموماً وبلا قيد ولا شرط ، أن كل حكم يُقام لمصلحة المحكومين . . . إن هناك حالات أخرى من الحكم يبرز فيها نوع من الخضوع المتبادل بين الملك والشعب ، بحيث أن جسم الشعب يجب أن يطيع الملك ، طالما أنه كان يستعمل سلطته بشكل جيد . لكن الملك أيضاً يصبح بدوره خاضعاً للشعب عندما يسيء استعمالها »[1] .

ومع ذلك فإن فكر غروتيوس لا يمكن أن يُختصر ، بدون ظلم ، في هذا المظهر الوحيد (الذي يتجلى فيه بوضوح شديد ميل لدمج المِلكية التي يمكن ، من حيث جوهرها ، التنازل عنها ، والسيادة) . فهو لم ينسَ أن يعالج في فصل طويل من كتابه مسألة حرب الرعية ضد الدول ؛ حيث يُعدد فيه سبع حالات تكون فيه المقاومة النشيطة للملك شرعية . وبدون الدخول في التفاصيل ، فإنه يكفي استخلاص المبدأ العام لهذه المقاومة الافتراضية بالقول : بأن الملك له الحق بالطاعة ، لأنه

(1) انظر ترجمة باربايراك ـ ص : 56 -120 -126 -129 -130

يتطابق باعتباره موضوعاً خاصاً للسيادة ، مع الدولة التي تعتبر موضوعها العام . إلاّ أنّ حقه لا يعتبر موجوداً إلاّ بمقدار وجود هذه المطابقة نفسها ، المثبّتة بميثاق الخضوع . لكنّ الميثاق المذكور يمكنه أن ينص على اقتسام أو على تحديد للقوة السيدة ، بدل النص على تنازل كلي عنها . وفي مثل هذه الحالات فإن أي تَعَدٍ من جانب القوة السيدة يؤدي الى نشوب المقاومة بصفة عادلة (وهذا دون نسيان أن سلوك الملك ، المستفيد من تنازل كلي ، من شأنه أن يجرده من حقوقه الشرعية ، لحد إيقاف كل مطابقة بينه وبين الدولة : « إنه يظهر بالحقيقة كعدو لكل الشعب ، لأنه يعمل على إضاعته »[1] .

إن إعطاء الكثير لسلطة الملوك لا يعني إذن ، بالنسبة لغروتيوس ، أنه يحبذ ، بأي طريقة ، الحكم الطغياني ، أو أنه ينحاز لسلطة إستبدادية . إن باربايراك نفسه يحرص على القيام بتمييز في هذا الصدد ، وذلك بمقارنته بين عروتيوس ومكيافللي .

وكذلك بمقارنة عروتيوس بهذا الانجليزي المعاصر المُسَمّى توماس هوبس ، الذي نشر في باريس ، في عام1642 بحثاً سياسياً عنوانه « في المواطن »(Du citoyen) ، والذي اعتبر باربايراك أن مبادئه ليست أقل « فظاعة » من مبادىء مكيافللي . لقد قرأ عروتيوس « في المواطن » ، وإذا كان قد وافق على ما كُتب فيه لمصلحة الملوك ، فإنه لم يُخْفِ (في رسالة أشار لها باربايراك) عدم قبوله بالأسس التي شيَّد عليها هوبس أراءه : ألم يطرح هذا المتشائم الانجليزي كمسلمة « أن كل البشر هم طبيعياً في حالة حرب » ؟[2] .

لقد كانت تجري حينذاك أحداث كبرى ومأساوية في وطن المفكر السياسي الذي كان يشد الانتباه بقوة : فقضايا السيادة كانت تُطَعَّمُ فيه بالصراعات المعقدة ذات الجذور الدينية .

5 ـ في انجلترة : نحو الثورة الطهرية

لقد قامت الانجليكانية بتأميم الدين حينما جعلت من الملك الرئيس أو الحاكم الاسمي للكنيسة . وإذا كانت بعض العناصر ذات الالهامات اللوثرية تساير جيداً هذا المفهوم ، فإن الروح الحقيقية للكالفينية كانت تتفق معه بصعوبة . ولهذا فإن بريطانيا ، في عهد اليزابيت تيودور ، المسمّاة باليزابيت الأولى ، الابنة الثانية لهنري الثامن (والتي خلفت ماري ، في عام1558 ، لتحكم حتى عام1603) شهدت ، بالاضافة للاحتجاج الكاثوليكي ، إحتجاجاً كالفينياً رهيباً تمثل بحركة المنشقين ، الموصوفين بالطهريين(Puritains) . إن هذا التعبير ، الذي اخترع ، على ما يبدو ، في عام1565 تقريباً ، كان يشمل عدة طوائف (منها « المستقلون » الذين ينبغي تمييزهم بعناية عن الكالفينيين « البريبيتاريين »(Presbytériens)) ، يجمع فيما بينها إهتمامها المشترك

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 193 وما بعدها .

(2) المرجع السابق ـ مقدمة المترجم ـ ص : 30

(3) أنظر مقدمة جون ميلتون للايروباجيتيكا ـ منشورات Bilingue ـ باريس ـ Aubier ـ1969 ـ ص : 23

باستئصال كل آثار البابوية المكروهة من البروتستانتية، وتطهير الكنيسة الانجليكانية المطبوعة ، بشكل محزن ، بروح التسوية (*) .

ولقد كان لهذه الظاهرة الدينية الحقيقية تأثير سياسي خطير . فقد « انتشرت الطهرية ، كما كتب ف. مورو(F. Mauro) ، بشكل خاص لدى برجوازية المدن وصغار النبلاء في الريف ، أي لدى الطبقات التي ينتمي اليها النواب في مجلس العموم . . . وكانت قوة دينية اتجهت لتصبح قوة سياسية معارضة للملكية »(1) .

إلاّ أنّ الانجليكانية ، والسلطة الملكية في نفس الوقت ، وجدت مدافعاً قوياً في شخص اللاهوتي ريتشارد هوكر(Richard Hooker) الذي نشر ، في السنوات الأخيرة من عهد اليزابيت ، واعتباراً من عام 1594 ، كتاباً بعنوان « قوانين السياسة الكنسية » (**The laws of ecclesiastical polity**) .

فقد سعى هوكر لاثبات أن الطهريين ، برفضهم لقوانين الكنيسة الرسمية ، إتخذوا موقفاً من المتعذر الدفاع عنه لأنه يعني رفض كل التزام سياسي ، وبالتالي كل مجتمع مدني .

فهذه القوانين لا تُظهر أي تعارض مع القانون الإلـهي المُنْزَل ، ومع قانون العقل والطبيعة . ويبرر المؤلِّف قوله بتحليل لمفهوم القانون يتبع فيه عن قرب القديس توما ، ويأخذ فيه ثانية بالنقاط المشتركة للفكر السياسي في العصور الوسطى ، ولا سيما تلك المتعلقة بقبول المحكومين الصريح أو الضمني بالسلطة : « إن القوانين ، كما يكتب ، لا تكون إلاّ كما تجعلها الموافقة العامة . (لكن هوكر لم يقبل ، مع هذا ، بحق المقاومة ، كما لم يَدْعُ للطاعة السلبية) .

ومع ذلك ، فإن النزعة الوسيطية تمتزج لدى هوكر ، كما يشير لذلك أحد المعلقين ، بالقومية التي تعتبر الانجليكانية نمطاً لها ، وذلك بطريقة « غير عادية حقيقةً » ، طريقة تبدو غير مفهومة للقديس توما ولنزعته الكلية الدينية . إن الأمر يتعلق الآن ، بالنسبة لهوكر ، بخوض معركة « خاصة » ، من أجل كنيسة « خاصة » ، وفي لحظة « خاصة » ؛ أكثر مما يتعلق باعادة الحياة لتقليد كبير في الفكر السياسي أتى من مكان بعيد جداً (وسيعود له الفضل في نقله بعد قرن كامل الى

(*) كتب أو. لينود(O. LUTAUD) في تقديمه لاريوباجيتيكا(**L'Areopagitica**) ميلتون(Milton) : أتى الاصلاح ليضرب انجلترة « في موجة ثانية » . وقد أدى هذا لحدوث « أزمة نمو » فريدة ، ولتشكل تدريجي « لمروحة سياسية - دينية » معقدة ، ستتحدد خطوطها في سنوات 1640 .

(1) موسوعة Pléiade - التاريخ العالمي - 3 - ص 176 .

- حول الطهريين أنظر : جـ . و. الن(J. W. ALLEN) « الفكر السياسي الانجليزي » (English political thought (1603 - 1644) لندن - 1938 .

- كريستوفر موريس(C. MORRIS) - « الفكر السياسي في انجلترة من تيندال الى هوكر » (Political thought in England from Tyndale to Hooker) - أوكسفورد - 1953 .

انجلترة الويغ(Wigh) ، أو الليبرالية) . ومن هنا ينبع التأكيد بأن الكنيسة والدولة ، في الأمة الانجليزية ، لهما نفس الأعضاء ، وأنهما متطابقان بشكل أساسي ؛ وبأن الدولة كلها تؤمن . ولديها إذن السلطة لربط ضمائر أعضائها المؤمنين ؛ وبأن خيار الطهريين ضد التسلسل الانجليكاني ، ولصالح الدعوة الكالفينية على الطريقة الاسكتلندية (على سبيل المثال) يشكل جزءاً من الأشياء غير المهمة ، وليس من الأشياء الأساسية .

وأن القوانين الكنسية ، التي يضعها البرلمان ، في ظل سمو الملك ، هي بالنتيجة إلزامية تماماً أيضاً ولنفس الأسباب ، مثل كل القوانين الأخرى ؛ وأن عدم طاعتها يعني إذن ، وهذا ما يجب البرهان عليه ، رفض كل التزام سياسي ونسف كل نظام إجتماعي [1] .

وبعد أن تمَّ التغلب على مختلف أنواع الأخطار ، أو تلافيها على يد اليزابيت تيودور ـ التي أصبحت الملكة البروتستانتية الكبيرة بعد هزيمة ارمادا ملك اسبانيا الكاثوليكي فيليب الثاني ، في عرض السواحل الانجليزية ، في عام1588 ـ عادت هذه الأخطار لتظهر من جديد ، وبحدة ، مع قدوم أسرة ستيوارت الاسكتلندية للعرش بعد أن خلف ملك اسكوتلندة جاك السادس من آل ستيوارت ، اليزابيت ، واعتلى عرش انجلترة ، في عام1603 ، تحت اسم جاك الأول .

فلقد كان الملك الجديد يميل للمجادلة ولمقايضة « تاجه بقبعة الفقيه » (على حد تعبير ب. سنارد) : لنتذكر مجادلته مع سواريز في موضوع قَسَمْ الولاء ! . لقد نَصَّبَ نفسه بالفعل ، وبتهور ، كفقيه في الحق الإلٓهي الملكي ، الذي يريد أن يرى في الملوك « جنود الله ، أو آلهة بحد ذاتهم ، أعلى من القوانين ، ومكللين بهالة السر : إن منازعتهم السلطة هي شكل من أشكال الخطيئة : فهل يُنازع فيما يمكن أن يفعله الله ، ألا يكفي « الشعور بالالوهية » في الملك ؟ .

إن مثل هذا الملك كان مهيأً للدخول في صراع مع الطهريين وكذلك مع برلمانه ، وللتورط بعمق في هذا التشابك السياسي ـ الديني .

فقد عارض أراء الطهريين ، الذين وصفهم بأنهم « طاعون حقيقي في الدولة والكنيسة » ، بشعار التضمن بين التسلسل الانجليكاني والملكية : فلا أساقفة ولا ملك . وقام بحملة ملاحقة ضد الخارجين عن المذهب الانجليكاني . وفي عهده وقعت حادثة الاباء الحجاج(Pilgrin Fathers) الذين أبحروا في عام1620 الى بليموث(Plymouth) ليؤسسوا فيها انجلترة الجديدة . ولدى رؤية هؤلاء المهاجرين لاسباب دينية ، للشاطىء الامريكي عقدوا فيما بينهم ، علناً وأمام الله ، ميثاقاً . وهكذا أقام عدد من الأفراد ، الأحرار والمتساوين في الحقوق ، والذين يُفترض أنهم عادوا ، من

---

(1) حول هوكر : انظر ألن وموريس ـ المرجعان السابقا الذكر .
ـ ب. دانتريف : « المساهمة الوسيطية في الفكر السياسي »(The medieval contribution to political thought) ـ أوكسفورد ـ1939
ـ بيتر منز(Peter MUNZ) : « مكانة هوكر في تاريخ الفكر »(The place of Hooker in the history of thought) ـ لندن ـ1952

خلال نفيهم الارادي ، للحالة الطبيعية ، مجتمعاً سياسياً جديداً كلياً بواسطة فضيلة الموافقة العلنية .

وعلاوة على هذا ، فقد خاضَ الملك المضطهد معركة مع برلمانٍ لم يكن يُدعى للاجتماع إلاّ عندما يحتاج الملك لاعانات مالية ، لكنه كان يجدُ ، مع محاكم القضاء العادي(Commun law) ، من الامتيازات الملكية ، ويجمِّد تطلعات جاك الأول للسلطة المطلقة . لقد بقيت انجلترة متأثرة كثيراً بالمفهوم الوسيطي للانسجام بين أعضاء الدولة . هذا المفهوم الذي كان يستبعد كل تفوق لأحدها . بحيث أنه كان من العسير عليها الانحياز للمنطلق البوداني في السيادة . وقد نطق الفقيه الكبير السيد ادوارد كوك(Sir Edward coke) ، الذي اصطدم به الملك ، بهذه الكلمة المأثورة : « أن الشرعة الكبرى هي طرف سفينة لا يحتمل وجود سيد » . أما السير فرنسيس بيكون (Sir Francis Bacon) ، خصم كوك ، وكبير القضاة في عام1618 ، فقد تجنب نصح الملك بأن يحكم بدون برلمان ، بالرغم من أنه كان من أنصار تمتع الملك بامتيازات واسعة . لكن معارضة السيادة الملكية ببساطة بالسيادة البرلمانية سيكون ، قبل الحرب الأهلية ، من قبيل التفسير الخاطىء للوضع الدستوري (1) .

وعندما توفي ، في عام1625 ، جاك الأول الذي امتنع عن دعوة البرلمان للاجتماع ، فيما بين عامي1614 و1621 ، وأظهر عدم تفهم نادر للانجليز ، كانت الحرب الأهلية وشيكة الوقوع ، بشكل جلي ، إلا إذا حدثت معجزة . فقد كان هناك معسكران يقفان وجهاً لوجه : الملك والكنيسة الانجليكانية و« الجامعات » من جهة أولى ، والبرلمان والطهريون من جهة ثانية . ولم يأت خليفة جاك ، ابنه شارل الأول بالمعجزة . فقد ورث كل هموم أبيه ، رغم أنه لم يكن أبداً فقيهاً متوجاً مثله . لقد كانت المجتمعات الصغيرة ذات الشكل الديمقراطي ، التي نمت في انجلترة ـ الجديدة ، منذ1620 ، تؤثر كالخميرة على انجلترة القديمة : فقد كانت تُبرز العديد من النماذج التي بدت الظروف الدينية والسياسية في الوطن الأم ، بالمقارنة معها ، غير مقبولة بنظر الكثيرين . إلاّ أن هذا الحماس « للأرض المقدسة » الواقعة فيما وراء البحار لم يؤدِ (أو لم يُؤد بعد) لظهور الدعوة الجمهورية . فالخط المهيمن كان خط النزعة الدستورية الديمقراطية ، الذي يتضمن نقل الادارة الحكومية التي يمارسها الملك الى مجلس العموم الذي يضم الممثلين المنتخَبين للأمة الانجليزية . (الأمر الذي كان يعني أيضاً الابتعاد كثيراً عن المفهوم التقليدي) . ضمن هذه الظروف كان من الطبيعي أن يصادف شارل صعوبات متزايدة ، دون أن يستطيع مع ذلك التنبؤ بسير الاحداث التي لم يسبق لها مثيل من حيث القسوة (2) .

ففي عام1628 إضطر شارل للقبول بعريضة الحقوق(Petition of Rights) التي فرضها

---

(1) حول جاك الأول ـ أنظر : الأعمال السياسية لجاك الأول ، (The political works of James 1) ـ منشورات 1918ـ Cambridge Mass (C.H. Mc Ilwain)

(2) أنظر : جـ. سيرفيه(U. SERVier) ـ « تاريخ اليوتوبيا »(Histoire de l'Utopie) ـ منشورات-1967 N.R.F. ـ1967 ـ ص : 123

البرلمان ، والتي كان السير إدوارد كوك « وسيطوحي القانون العادي » ، محركها الأول . وقد كانت العريضة أول وثيقة دستورية ، بعد الشرعة الكبرى ، تضمن الحريات الفردية ضد التعسف .

لكن شارل قام بعد ذلك بقليل بحل البرلمان ، والحكم بدونه بطريقة ما حتى عام 1640 . وقد استعان لذلك ببعض الوسائل المالية وبشيء من التعسف . ثم قام بدعوة « البرلمان الصغير » للاجتماع ، ثم حلّه بعد ثلاثة أسابيع . وأخيراً قام بجمع « البرلمان الكبير » الذي سينعقد لمدة ثلاث عشرة سنة ، أي لحتى عام 1653 . . . ولكن ، في هذا التاريخ الأخير ، كان كل شيء قد تغير .

فقد هُزِمَ شارل وأُسِرَ من قبل جيش الطهريين أو أصحاب الرؤوس المستديرة ، بقيادة كرومويل (Cromwell) . ثم حُكِمَ عليه وقطع رأسه في عام 1649 (وهكذا لم يتراجع شعب أمام فظاعة قتل ملك ، وسمحت العناية الإلّهية بحصول ذلك !) . وتأسست الجمهورية ، وحكم كرومويل لمدة أربع سنوات بمساعدة برلمان عاجز ، قبل أن يكرس أخيراً دكتاتوريته ، ويُلَقِّب نفسه باللورد الحامي لجمهورية انجلترة واسكتلندة وايرلندة [1] .

وفي عام 1651 ظهر لهوبس كتاب « اللوفياثان » الذي تابع بمزيد من الاتساع نفس مخطط كتاب « في المواطن » الذي ظهر في عام 1642 ، وهو : أن يبين لرعايا السادة خفايا التمرد وطرقه المظلمة ، وذلك لمصلحة « طريق السلام » الكبير والواضح .

---

(1) أنظر : ف. مورو (F. MAURO) ـ في : موسوعة بلياد ـ التاريخ العالمي ـ 3 ـ ص 209-210

الفصل الخامس

توماس هوبس : أو الفردية الاستبدادية

« إنـزعوا الطاعة (وبالتالي ونـام الشعـب) من أي نوع من أنـواع الـدول ، وسترون كيف سيتحلل هذا الشعـب في مدة وجيزة . وسيكتشف أولئك الـذين يتمردون بقصـد إصـلاح الجمهورية ، أنهم بذلك يهدمونها » .

اللوفياثان (الفصل 30)

« إن الاسطورة التي خلقهـا هوبس هي من القـوة والاثـارة بحيث أنها ما تزال تتسلط على أرواحنا وقلوبنا حتى الان » .

باسيران دانتريف

ولد توماس هوبس (Thomas Hobbes) ، في عام 1588 ، قبل الأجل الطبيعي لولادته ، وفي وقت كان فيه الاسطول الاسباني ، الارمادا المزعوم بأنه لا يُقهر ، يهدد السـواحل الانجليزية . هل يُفسر الرعب الذي شعرت به أمه حينذاك ولادته السـابقة لأوانها ؟ . لقد كان هوبس ، الذي قال عن نفسـه : « الخوف وأنا توأمان » ، مبتلياً دائماً ، وبشكل غير عادي ، بمزاج حسـاس من الخوف .

ولقد كانت المناقشـات التي لا تنتهي حول سلطات الملك ، وحقوق الضمير الفردي ، وتفسير التوراة ـ هذا التوراة الذي لم يكف الطهريون عن الاستناد له ، ضد الكنيسـة القائمة ـ وهو طالب في اكسفورد ، تثير في نفسـه رعباً عميقاً ، لأنها كانت تُقوِّض السـلطة ، وتـؤدي للحـرب الأهلية بالتأكيد !

وعندما رأى ، منذ عام 1640 ، الصراع بين الملك والبرلمان يشتد بشكل خطير ، اختار المنفى لمدة استمرت إحدى عشرة سنة ، أي حتى شتاء 1651 -1652 . وكان أحد الأوائل الذين هربوا من انجلترة التي كانت فريسـة للكثير من الاضطرابات . ولهذا تواجد في باريس عندما نشر كتاب « في المواطن » ، عام 1642 ، وهو العام نفسـه الذي اندلعت فيه بالفعـل ، في وطنـه ، الحـرب الأهلية المتوقعة والتي كان يخشى منها . (وقد عرفنا سابقاً رأي غروتيوس الواضح في المؤلّـف) . وكان عمر هوبس حينذاك أربع وخمسـون سنة . وعندما بلغ الثالثة والستين من العمر رأى أنه يستطيع ، بلا تهور ، العودة الى وطنه الذي أصبح جمهورية ، والذي ظهر فيه لتوه الكتاب الضخم الذي يحمل عنوان اللوفياثان (Léviathan) الذي بدأ بتأليفه في فرنسا بعد كتابه « في المواطن » . والذي يعرض فيه

فلسفته السياسية في شكلها النهائي(1) .

1 ـ روح هوبس : ومتطلباته

إن هذه الفلسفة ، التي أوثقت بقوة وهيمنت على موضوعها : الدولة ، هي نتاج الالتقاء الغريب بين قلب متعطش للأمن ، ويمثل السلام بالنسبة له الخير الأسمى ، وروح جموحة ذات شمولية مدهشة وأصالة عنيدة .

لقد أوقف هوبس ، من أجل أن يكتب « في المواطن » ، مخططاً طموحاً للبحث والانتاج الفكريين . وكان يتصور وهو المفتون ، وفقاً للتيار العام في عصره ـ الذي هو أيضاً عصر ديكارت (Descartes) ـ بالهندسة وبالمنهج الاستنتاجي للرياضيات ، نظاماً دقيقاً بشكل تام ، ومغلقاً من كل جانب ، ويفسر ، إنطلاقاً من الحركة : العالم النفساني والعالم الأخلاقي والعالم السياسي ، مثلما يُفسر العالم الطبيعي . لقد كان الأمر يتعلق بالنسبة لهوبس ، الذي سيطر عليه مبدأ السببية الميكانيكي ، بملاحظة الأسباب والنتائج وتشابكها . هذا التشابك الذي هو أيضاً عبارة عن تسلسل في الحركات ؛ لأن الحركة هي البداية لكل شيء . لقد كان العالم الطبيعي عبارة عن آلية وعن آلة . وكذلك كان الانسان الفردي ـ في نظر هوبس ، الفيلسوف الاسمي(nominaliste) الذي لم يكن يأخذ بالاعتبار إلاَّ الأفراد ـ آلية وآلة . هل هي المادية ؟ . ولكن ما هي المادة ، بالنسبة له ، بالضبط؟.« إن جهد هوبس ، حسب رأي ر. بولان ، يتركز على قضية ما وراء طبيعية أقل مما يتركز على قضية طبيعية »(2) .

إن الانسان هو إذن آلية وآلة . فمن الحركة يولّد الاحساس . وسواء تعلق الأمر بشهوة أم برغبة ، باشمئزاز أم بكراهية ، فإن في هذا « بداية صغيرة لحركة » ، أو لجهد باتجاه شيء ما ، أو ابتعاداً عن شيء ما . « إن كل إنسان يسمي ما هو ممتع بالنسبة له خير ، وما هو غير ممتع شر . وهكذا يختلف كل انسان عن غيره بمزاجه أو بطريقة وجوده . ويختلف عنه في التمييز بين الخير والشر » . إن الشر الأسمى هو الموت . والعذاب الذي يسببه شقاء إنسان آخر هو الشفقة . وهذه الشفقة تأتي من تخيل أو توهم شقاء مستقبلي بالنسبة لنا » . إن الإرادة ، أو عمل الإرادة ، ليست شيئاً آخر غير « الشهية الأخيرة في المداولة » : الشهية الأخيرة ـ أو الإشمئزاز الأخير ـ التي تضع نهاية للجدل ، وتؤدي فوراً للفعل أو لعدم الفعل . إن ما يُسمى بالسعادة يوجد عندما تتحقق رغباتنا بنجاح دائم . ومن هنا تنشأ « اللذة المستمرة » : إنها لا تكمن قط في النجاح وإنما في القدرة على النجاح » . إن

---

(1) أنظر : مقدمة « م. اواكشوط(M. OAKESHOTT) للطبعة الانجليزية لعام1946 الصادرة عن منشورات(Basil blackwell) ـ أوكسفورد ـ

ـ وف. تريكو(F. TRICAUD) للترجمة الفرنسية الصادرة ضمن سلسلة « الفلسفة السياسية » ـ عن منشورات Sirey ـ باريس ـ1971 .

ـ و. ر. بولان(R. POLIN) ـ « السياسة والفلسفة لدى توماس هوبس » (Politique et philosophie chez Thomas Hobbes) ـ باريس ـ F.U.F. ـ1952 .

(2) أنظر مقالة ر. بولان عن هوبس في الموسوعة العالمية .

الشعور بقدرتنا ، وبقوتنا الأعلى من قوة الغير هو العنصر الأساسي في هذه اللذة. إن الغنى والعلم والشرف ليست إلاّ أشكالاً لهذه القوة . إن هناك في الانسان رغبة دائمة لا تتوقف في امتلاك القدرة ، وفي اكتساب قدرة بعد قدرة . وهذه الرغبة لا تتوقف إلاّ عند الموت . إن هوبس يقارن الحياة بسباق يشكل فيه التقدم على المنافسين الهدف الوحيد والجائزة الوحيدة : « إن السعادة تكمن في التجاوز المستمر لذاك الذي كان يسبق ؛ أما الموت فهو في الانسحاب من السباق »[1] .

إن الإنسان يتميز عن الحيوانات الأخرى بعقله ، الذي لا يُعتبر إلاّ حساباً (أي جمعاً وطرحاً للنتائج)[*] ، وبالفضولية والرغبة في معرفة اللماذا والكيف ، وبالدين النابع ليس فقط من هذه الرغبة ، وإنما أيضاً من القلق من المستقبل والخوف من الغيب .

إن مكيافللي نفسه لم يُعَرِّ طبيعة الانسان الى هذا الحد . وانطلاقاً من هذه التعرية يُعتبر هوبس ، المفكر السياسي الذي تسلطت عليه الدقة الاستنتاجية لاقليدس(Euclide) ، والاكتشافات التي جاء بها جاليله(Galillée) وهارفي(Harvey) حول الطبيعة الفيزيائية ، أن من واجبه أن يبني علمياً الآلة ، أو « النموذج الميكانيكي » الذي يتجلى في الدولة العقلانية التي سمّاها « اللوفياثان » . وقد استعان ، في سبيل حاجات قضيته ، بالمصطلحات الكلاسيكية لحالة الطبيعة والحق الطبيعي والقوانين الطبيعية . لكنه استعملها في سياق مختلف جذرياً عن التقاليد الرواقية والمسيحية، وكذلك عن العلمنة التي قام بها غروتيوس .

وبالطبع ، فإن هوبس لم يستطع ، مثله مثل بودان ، أن يستند على مذهب الحق الإلّهي الملكي . لكنه بالعكس ، كان يستطيع أن يأخذ الكثير من بناء بودان الفخم الخاص بالسيادة .

2 ـ من البشر الطبيعيين الى الانسان الاصطناعي : الدولة ـ اللوفياثان

إن الانسان ، إذا نُظِرَ اليه في حالته الصافية كفرد معزول ، وفي عدم قابليته الطبيعية للتواصل ، يتمتع على كل الأشياء ، بحق عام ومطلق ؛ حق طبيعي في ممارسة قدراته الطبيعية : وهذا الحق هو الترجمة لقدرته غير المحدودة على استعمال إرادته في السعي وراء السعادة ، أي في التحقيق المستمر لرغباته .

(*) إن العقلانية لدى هوبس لا تستمد جذورها ـ كما يشير لذلك م. أواكشوط ، من التقاليد الكبرى الافلاطونية ـ المسيحية : فالعقل لديه ليس « الانارة الإلهية للروح التي توحّد الانسان مع الله » ، والتي بها يمكن للبشر أن يتناولوا القربان ؛ وإنما هو التفكير : أو ، بعبارة أخرى ، حساب النتائج الذي يقوم به كل فرد لحسابه الخاص ، والذي يوجّه إرادته . إن هذا الحساب لا يُعتبر معصوماً عن الخطأ ولا يشغل كل المكان لدى الانسان ، لأن هذا يبقى « بصورة أساسية مخلوقاً انفعالياً » .

(1) الاستشهادات مأخوذة من مؤلّف هوبس الذي ترجمه هولباخ(HOLBACH) عن الانجليزية في عام 1772 : في الطبيعة البشرية » ـ (باريس ـ منشورات VRIN -1971 ـ مقدمة اميليان نيرت(Emilienne NAERT) .
أواكشوط ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 27

لكن الانسان ليس وحيداً . فالفرد ، المساوي لكل فرد آخر ، يجد كحد وعقبة في وجه حقه المطلق ، الحق المطلق لكل فرد آخر وقدرته . إن كل فرد يصادف في كل فرد منافساً له . وكل فرد يُعتبر عدواً لكل فرد ، وهو في حالة حرب ، إفتراضية على الأقل ، مع كل فرد . وهكذا يصبح الكل في حالة حرب ، إفتراضية على الأقل ، مع الكل ، وذلك نظراً لعدم وجود قوة قهرية توقف الكل عند حدهم، وتلهمهم الشعور بخوف مفيد .

في مثل هذه الحالة لا يكون هناك من قانون غير قانون القوة والحيلة . فالقضية ليست قضية عدل أو ظلم ، وليست قضية ما لَكَ وما لي : إن ما يعود لكل إنسان هو فقط ما يستطيع أن يمتلكه ، وما لديه القوة على الاحتفاظ به . إن مثل هذه الحالة تمنع كل زراعة ، وكل صناعة ، وكل ملاحة ، وكل علم ، وكل أدب وكل فن وكل مجتمع : إن ما يسود في هذه الحالة ، « وهذا هو الأسوأ من كل شيء ، هو الخوف والخطر الدائم بحدوث موت عنيف . ولهذا فإن حياة الانسان تتميز فيها بالعزلة والكَدّ والتعب . وتكون شبه حيوانية وقصيرة » .

إن على الانسان أن يخرج من مثل هذه الحالة ، وإلاَّ فإن الجنس البشري سيكون مهدداً بالدمار . وهو لديه الامكانية للقيام بذلك ، بفضل العديد من غرائزه وعقله . فبعض غرائزه تحثه بالفعل للميل للسلام : ومنها بشكل رئيسي خوفه من الموت العنيف ، ورغبته بالاشياء الضرورية لحياة ممتعة ، وأمله في الحصول عليها بوسائل يصطنعها بنفسه . أما عقله (أي حساب مصلحته بالطبع) . فيوحي له بمواد ملائمة لاتفاق سلمي ، تتجلى في القوانين الطبيعية التي يمكن للجميع أن يتفاهموا حولها . إن العدالة والانصاف والاعتدال والشفقة ، وبصفة عامة ، أن نفعل للآخرين ما نريد أن يفعلوه لنا : هي ما يُسميه هوبس ، خلافاً للأصول ، « بقوانين الطبيعة » . إن هذه القوانين ليست أوامر ، وإنما هي تعليمات وقواعد عامة للاخلاقيات التي يكتشفها العقل (والمقبولة في كل مكان) من أجل منع البشر من التصرف بشكل مغاير لمصلحتهم . إنها ، من جهة أخرى ، معاكسة لعدد هام من شهواتهم الطبيعية التي تدفعهم « للمحاباة والغرور والانتقام ، والسلوكات الأخرى من هذا النوع » .

وبفعل هذا الدفاع المزدوج ، يقوم البشر الطبيعيون ، من أجل الدفاع عن أنفسهم وحماية أنفسهم ، بإيجاد هذا الانسان الاصطناعي ذي القوام والقوة الأعلى للغاية من قوتهم ، هذا اللوفياثان الكبير (وهو اسم وحش بحري ورد الحديث عنه في التوراة) ، الذي هو الدولة أو الجمهورية أو الكمنولث(Commonwealth) بالانجليزية ، أو المدينة(Civitas) باللاتينية . إنه عبارة عن جمهورهم المتحد في شخص واحد يمثلهم جميعاً . لقد أجاز كل واحد منهم له استعمال قوة وثروات الجميع « بالشكل الذي سيراه ملائماً » من أجل تأمين سلامهم في الداخل والدفاع المشترك عنهم ضد أعداء الخارج . إن أي قوة أخرى لا يمكن أن تُقارن بقوة هذا « الإله الفاني » الذي يُمسك بالسلطة

السيدة : إن الرعب الذي توحي به قوته تسمح له بأن يقولب إرادات الجميع من أجل خير الجميع »[1] .

إن هوبس يشدد بقوة على أنَّ هذا اللوفياثان الكثير هو نتاج الفن الانساني والحيلة الانسانية والارادة الانسانية التي يوجهها الحساب الفردي للمصلحة بالطبع . إنَّه لا ينبع أبداً ، كما كان يعتقد أرسطو ، من نزعة اجتماعية غريزية لدى الانسان (الحيوان السياسي) المدفوع بطبيعته لتحقيق كماله في المدينة . لقد استطاع أرسطو أن يشير لواقع أن بعض الحيوانات ، كالنحل والنمل ، كانت تعيش في مجتمع مع بعضها البعض (ولهذا صنَّفها في عداد الحيوانات السياسية) ، ومع ذلك فإنَّ الجنس البشري يختلف عنها لاسباب عديدة : فالانسان الطبيعي ، المنغلق على نفسه ، لم يكن ليأتي للمجتمع السياسي إلاَّ بفعل الحاجة . إن بالامكان تقدير كم أن فكرة الحيلة هذه هي أساسية بالنسبة لمؤلف هذا الكتاب الشهير والفريد من نوعه ، من خلال الاستشهاد التالي المأخوذ من المقدمة :

« إن الفن هو الذي يخلق هذا اللوفياثان الكبير . . . الذي تعتبر السيادة فيه نفساً إصطناعية لأنها تعطي الحياة والحركة لمجموع الجسم . . . إن الحكام والموظفين الآخرين هم مفاصله الاصطناعية . أما المكافأة أو العقاب ، المرتبطين بمقر السيادة ، واللذين يحركان كل مِفْصل وكل عضو من أجل قيامه بإنجاز مهمته ، فهما اعصابه ، لأن هذه الأعصاب تلعب نفس الدور في الجسم الطبيعي . وأما ازدهار وغنى كل الأعضاء الخصوصيين فهما قوته . إن حماية الشعب هي قضيته ؛ والمستشارون هم ذاكرته ؛ والانصاف والقوانين هي عقله وإرادته الاصطناعيين ، والوئام هي صحته ، والاضطرابات المدنية داءه ، والحرب الأهلية موته »[2] .

الاجراء : ميثاق النقل

ولكن بأي إجراء أُنتجت وتجمعت وتوحدت أجزاء هذا الجسم السياسي ، بالأصل ؟.بإجراء العقود أو المواثيق أو الاتفاقيات .

إن المقصود بهذا هو نوع من العقد أو الميثاق الاجتماعي الخالق كلياً ، والذي لا يستند الى أي واقع « عضوي » موجود مسبقاً . إن الأمر يتعلق بعقود أو بمواثيق مبرمة بين البشر الطبيعيين فيما بينهم ، وذلك لمصلحة طرف ثالث لم يتعهد ، من جهته ، تجاههم بأي التزام ، بالمعنى الحصري للكلمة . ويعتبر هذا الطرف الثالث (سواء أكان فرداً أم جمعية) قانونياً « الشخص الوحيد » الذي يتحد فيه جمهورهم . إن الأمر يحصل كما لو أن كل واحد منهم قال لكل واحد : إني أُجيز لهذا الشخص بأن يحكمني ، وأتنازل له عن حقي بذلك ، شريطة أن تتنازل له أنت عن حقك ، وأن تجيز

---

(1) أنظر ترجمة تريكو للوفياثان ـ الفصل 18 ـ ص : 121 وما بعدها .
والفصل 14 ـ ص : 128 وما بعدها ـ والفصل 17 : ص : 173 وما بعدها .

(2) اللوفياثان ـ ترجمة تريكو ـ ص : 5

كل أعماله بنفس الطريقة . إن كل واحد يقوم بالضبط بنقل حقه الكلي والمطلق على كل شيء « للشخص الوحيد » لكي يمتلك هو فقط ، من الآن فصاعداً ، إرادة مطلقة . إن النقل يكون كلياً ومطلقاً مثل الحق نفسه . وهو نقل لا يمكن الرجوع عنه . إن كل واحد سيعتبر نفسه المؤلف لكل ما سيفعل ، من الآن فصاعداً ، من أجل تحقيق الأمن المشترك والسلام . إن كل واحد سيُخضع مقدماً إرادته ورأيه لارادة ورأي السيد ، أو اللوفياثان الكبير ، الذي تَكَوّنَ بواسطة هذه المواثيق المبرمة بين الأفراد . لهذا نفهم لماذا شبّهَ هوبس هذا الاجراء « بكلمة » « لنخلق الانسان » التي تَلَفَّظَ بها الله حين قيامه بعملية الخلق » . ونفهم أيضاً لماذا تبدو رمزياً في واجهة الكتاب صورة عملاق متوّج يتكون نصف جسمه الأعلى وذراعيه من كمية من الأفراد الصغار المتراكمين فوق بعضهم البعض : إنها بالفعل بنية اللوفياثان ، نتاج الفن والحيلة الانسانية ، الذي عرف كيف يوحّد ويختزل في شخص واحد جمهوراً من الأفراد ، ويمثلهم جميعاً . ونشير إلى أن اللوفياثان العملاق كان يمسك بيده اليمنى سيفاً مرفوعاً فوق الريف والمدينة ، بينما يحمل في يده اليسرى (وسنرى لماذا) عصا الكنيسة الانجليكانية .

ويُلِحّ المؤلف على أن البشر الطبيعيين ، بفرضهم على حريتهم هذه القيود الملازمة للحياة في المجتمع المدني أو الدولة أو الجمهورية ، إنما رضخوا لاهتمامهم الكبير بتوفير سبل بقائهم وحياتهم بشكل أكثر سعادة . إن الأمر كان يتعلق بالنسبة لهم بانتزاع أنفسهم من بؤس حالة الحرب (الافتراضية ، إن لم تكن المعلنة) التي كانت تنجم حتماً عن عدد لا بأس به من شهواتهم الطبيعية ، وعن عدم وجود « سلطة مرئية » تعمل على دفعهم ، بواسطة الخوف من العقاب ، لتنفيذ اتفاقياتهم ومراعاة قوانين الطبيعة » . إن السلطة المرئية هي بالضبط السيف . أما الاتفاقيات والمواثيق فلا تشكل بدون السيف ، وكما عبّر هوبس عن ذلك بقوة ، إلاّ كلمات وعبارات جوفاء غير قادرة على أن تضمن للناس أقل قدر من الأمن . إن هؤلاء سينتظرون من السلطة المرئية حماية فعالة ، لقاء طاعتهم لها . إن هوبس الذي تسلط عليه وسواس الاضطرابات التي وقعت في زمنه بانجلترة ، لم يكن يهدف من تأليفه للوفياثان (وهذا ما أوضحه في السطور الأخيرة من كتابه) ، إلاّ أن يضع أمام أنظار معاصريه العلاقة المتبادلة التي توجد بين الحماية والطاعة .

إنها علاقة وثيقة جداً في الواقع ، وملازمة لطبيعة العلاقة بين السيد ورعاياه . إن السيد إذا فقد ، لأي سبب كان ، قدرته على الحماية ، فإن الرعية تعتبر نفسها عملياً في حِلٍ من كل واجب بالطاعة والاخلاص له .

« إن الحق الذي يمتلكه البشر ، بالطبيعة ، بحماية أنفسهم عندما لا يستطيع أي شخص آخر أن يفعل ذلك ، هو حق لا يمكن التخلي عنه بموجب أي اتفاق . . . لأن الغاية التي يستهدفها الخضوع ، هي الحماية » . إن الرعية التي لم يعد لديها أي أمل بانتظار الحماية من سيدها الشرعي ، ستبحث عنها في أي مكان آخر . ولهذا فإنه في حال هزيمة السيد على أثر حرب أجنبية أو أهلية ، فإن الرعية المتحررة حينئذ من التزامها الأصلي ، تصبح مضطرة للالتزام تجاه المنتصر . وفي هذا يكمن الاستثناء الوحيد لمبدأ عدم إمكانية الرجوع عن ميثاق النقل الأصلي . إن من غير المفيد الاشارة لما

يوجد من برودة منفعية في هذا الرفض لكل إخلاص عاطفي ، ولكل استدعاء لمفهوم الشرعية ! إن من المناسب أن نشير ، من بين واجبات السيد ، الذي يتمتع ، من جهة أخرى بالعديد من الحقوق ، لواجبه (القاسي ، ولكن المنطقي حقيقة) بأن يكون دائماً سعيداً(1) !

وقبل القيام بعملية التعداد ـ المؤثر ـ لهذه الحقوق ، وبمناقشة هذه الواجبات ، هناك عدة ملاحظات ، تتعلق بإجراء النقل الذي يؤدي لولادة اللوفياثان ، تفرض نفسها ، على سبيل التعلق والتكملة .

ملاحظات تكميلية

إن بالامكان الحديث عن الفردية الاستبدادية لدى مؤلفنا . فهوبس ، الفيلسوف الذي لا يوجد بالنسبة له إلاّ الافراد ، والذي لا يمكن الحديث لديه عن « الانسان بصفة عامة » ـ لأنه لا يوجد شيء يتصف بالعمومية ، في نظر هذا الفيلسوف الاسمي ، ووريث تقاليد أوكام ، إلاّ الاسماء ـ يقترح صيغة تترك فردية المتعاقدين ، البشر الطبيعيين ، سليمة . فهؤلاء لا يذوبون في أي لحظة في « شعب » : إن إرادتهم الفردية لا تذوب في أي لحظة ، في إرادة مشتركة أو « عامة » . إن وحدة المجتمع المدني تنتج فقط عن حلول الارادة الواحدة للسيد ، ممثل اللوفياثان ، محل تعدد الارادات الفردية ، المتناقضة افتراضياً . إن كل ذوبان هو أمر مستبعد . وهكذا إذن يبقى الفرد سليماً ، في نفس الوقت الذي تتأسس فيه السلطة ، ومعها قوة فريدة .

إن الصيغة تستبعد ، في المقام الثاني ، كل نوع من أنواع مواثيق أو عقود الخضوع أو الحكم التي قد تتبع المواثيق المسماة بالاجتماعية ، والتي قد تربط السيد بتعهدات متبادلة (ستكون مصدراً لمناقشات مضعفة) . إن البشر الطبيعيين لم يتعاقدوا إلاّ فيما بينهم ، وذلك لفائدة طرف ثالث مستفيد ، سيكون هو سيدهم في المستقبل . فكيف يمكن له فيما بعد أن يتعاقدوا معه وهم لا يشكلون ، في حد ذاتهم ، شعباً ولا شخصاً عاماً ، وإنما فقط جمهور من الناس ؟.إن قوة هوبس تتجلى في أنه أسس ، بناءً على إجراء العقد ، سيادة مطلقة لا تتجزأ ، وأكثر تصلباً ، كما سنرى ، من سيادة بودان، وذلك بقطعه لكل صلة بالثنائية السابقة .

ولقد كان من الواجب ، ثالثاً ، أن يكون النقل الذي أجراه البشر الطبيعيون كلياً ومطلقاً ، كما هو حال الحق المنقول نفسه . لأنهم لو احتفظوا لأنفسهم بأي جزء من هذا الحق ، مهما كان قليلاً ، فإن حالة الحرب البائسة التي أرادوا أن ينتزعوا أنفسهم منها ، كانت ستستمر حتى ولو بنفس مقدار هذا الجزء القليل . ولهذا فإنهم كانوا مرغمين على أن يجردوا أنفسهم بشكل مطلق من كل ما كان يتضمنه حقهم الطبيعي . ولا سيما من حريتهم في الحكم الخاص على الخير والشر ، وعلى العدل والظلم . بهذا الشرط وحده يمكن تأمين السلام ، ويمكن للانسان أن يكف عن كونه ذئباً بالنسبة للانسان ، وأن يصبح إلهاً(2) .

---

(1) اللوفياثان ـ الفصل 17 ـ ص : 173 وما بعدها .

(2) حول نظرية العقد الاجتماعي عند هوبس ـ أنظر دوراتيه ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 217 وما بعدها .

وأخيراً فإنه لا يمكن إهمال مسألة شكل دولة اللوفياثان . والمقصود هنا مقر السيادة . فهذا المقر يمكن أن يتجلى في فرد (في الملكية) أو في جمعية ، تضم عدة أشخاص مختارين (في الأرستقراطية) أو في مجموع الرعايا (في الديمقراطية) . إن هوبس لا يتصور وجود أي شكل آخر للدولة أو الجمهورية ، لأن السلطة السيدة التي لا تقبل التجزئة ، لا يمكن أن تكون إلاّ بيد فرد واحد أو عدة أفراد أو كل الأفراد . وبنفس الاحتقار ، الذي أبداه بودان ، يستبعد هوبس كل صيغة مختلطة من شأنها تقسيم السلطة السيدة وتجزئتها لقطع وزمر تستبسل في تهديم بعضها البعض . « رأيت مرة رجلاً نبت في جنبه رجل آخر مزود بدوره برأس وذراع وصدر وبطن » ، فلو كان هناك رجل ثالث نابت في الجنب الآخر - أضاف هوبس ساخراً - لكان بالامكان مقارنة هذا الشذوذ في الجسم الطبيعي بالشذوذ الذي يمثله الشكل المختلط للدولة .

بين هذه الأشكال الثلاثة فقط المأخوذة بعين الاعتبار ، لا يوجد أي فرق في السلطة . لكن هذا لا يعني أنه لا يوجد هناك فرق « في السهولة أو القابلية » لتوفير السلام والأمن للشعب . على هذا يستند مؤلف اللوفياثان للتعبير عن تفضيله للملكية . فهو يُعدِّد ، بطريقته المنهجية ، ستة أسباب ، يكمن الرئيسي من بينها ، في أن المصلحة الشخصية للسيد في الملكية تتطابق مع المصلحة العامة . إن أي ملك غني ومجيد لا يشعر بالأمان إذا كان رعاياه فقراء أو بؤساء أو ضعفاء ؛ في حين أن الحاكم الفاسد أو الطموح ، في الديمقراطية ، يمكنه أن يجني من غدره وخيانته أو من حرب أهلية ، فوائد أكثر من الفوائد التي يمكنه أن يجنيها من الرخاء العام . وبالاجمال فإن كل ما يمكن أن يؤخذ على الملكية يوجد بشكل أخطر في النظم الأخرى ، ولا سيما في الديمقراطية . فالملوك ، مثلاً ، عندهم محظيّين ، ولكنهم قليلو العدد . أما محظيّو الديمقراطيات فكثيرون ، ويكلفون أغلى بكثير . وهناك كذلك تقلب في قرارات الملك ، لكنه التقلب الملازم للطبيعة الانسانية : « في حين أن هناك في الجمعيات تقلبات تظهر بسبب العدد ، بالاضافة للتقلبات التي تأتي من الطبيعة » .

لقد كان بودان يعبر عن نفس التفضيل . لكن مؤلف الجمهورية كان يُغني ، بشكل فريد ، مفهوم الملكية من خلال التمييز البارع والحاذق بين شكل الدولة وشكل الحكم ، بين مقر السيادة وممارستها . أما هوبس فكان يجهل تماماً هذا التمييز ! لقد أغلق هوبس الباب الذي كان بودان قد تركه مفتوحاً[1] .

ويبقى إن طبيعة السلطة ، في كل أشكالها ، هي نفسها ، وأن حقوق وواجبات دولة اللوفياثان ، والسيادة هي نفسها أيضاً سواء في الملكية أم الارستقراطية أم الديمقراطية .

3 ـ الدولة اللوفياثان : حقوقها وواجباتها

حقوقها :

إجمالاً ، يعود للسيد أن يفعل كل ما هو ضروري من أجل أن يوفر لرعاياه الخير الوحيد « الذي يمكن القول بأنه مرغوب به كلياً » . وهو السلام ، فمقابل هذا السلام نقل البشر الطبيعيون

(1) حول شكل أو أشكال الدولة = أنظر الفصل 19 من اللوفياثان .

كلياً وبشكل لا رجعة فيه (مع التحفظ الوحيد الذي نعرفه سابقاً) حقهم العام . وهكذا استلم السيد أكبر سلطة يمكن للبشر أن ينقلوها لإنسان آخر : إنها سلطة مطلقة وغير محدودة ، ويجب أن تكون كذلك ليكون المجتمع المدني قابلاً للحياة (حسب الاعتقاد الأكثر حزماً لدى هوبس) . وعليه فإن السيد هو الذي يعود له ، من الآن فصاعداً ، أن يقرر قطعاً ما هو الخير والشر ، والعدل والظلم ، وما لَكَ وما لي ، وكذلك أن يقوم بدور الشرطة الفكرية أي المتعلقة بالآراء والمذاهب ، وكذلك بدور الشرطة المسماة بالروحية ، وذلك بالقدر الذي تتطلب فيه حاجات السلام أن يمتلك كل هذه الحقوق . وباختصار فإن السيد بهذا المقدار هو سيد القانون والملكية والآراء والمذاهب ، والدين أيضاً .

القانون = إن سلطة سن القانون ونقضه هي ، عند هوبس كما كانت عند بودان ، العلامة الأولى للسيادة . فليس هناك من مُشَرِّع آخر غير السيد (سواء كان فرداً أم جمعية) . فهو الذي يسن القانون ويلغيه . وإرادته ، التي يدل عليها صمته ،فقط، تسمح لاستعمال طويل أن يأخذ قوة تشريعية . إنه حر إزاء القوانين . إن أي شيء يخرج من القانون لا يمكن أن يعتبر ظالماً . وأي قانون لا يمكن أن يتهم بالظلم ، لأنه يصدر عن السيد ، ولأن كل ما يفعله السيد ، يجب ، إفتراضاً ، أن يضمنه ويعترف به كل عضو من أعضاء الشعب ، كما لو كان هو الذي فعله : « إلا أن ما يريده أي شخص لا يمكن أن يقول عنه أنه ظالم » . هذا هو إذن القانون (الوضعي ، كما يقال في أيامنا هذه) ، القانون الذي عَرَّفه هوبس بأنه ، بشكل خاص « كلام ذاك الذي يأمر الآخرين ، بموجب حق عام . إن هذا الكلام هو الذي أصبح القاعدة الوحيدة للعدل والظلم ، للصواب والخطأ . (إنه مذهب « الوضعية » القانونية من النوع الجذري الذي لم يوجد مثله أبداً في الماضي !) .

الملكية = كان بودان يطلب من السيد أن يحترم حق الملكية إذا لم يكن يريد أن يكون « لصاً » . إلاَّ أن منطق نظام هوبس يقوده للوصول الى نتيجة مختلفة كلياً . ألَمْ يَبْدأ هذا التوزيع الثابت للاموال ، والذي يُسمى بالملكية ، مع تأسيس المجتمع المدني ، وظهور السيادة ، في حين أن الحالة الطبيعية لم تكن تعرف إلاّ الحيازة غير الثابتة والعابرة ؟.ألَمْ تكن هذه الملكية تعبيراً أساسياً عن إرادة السيد ، باعتبارها عنصراً (ذا قيمة لا تُقَدَّر) لهذا السلام المنتظر من قوته التي لا نظير لها ؟.لهذا فإن الملكية ، التي هي هبة السيد ، لا يمكن أن تكون شيئاً مطلقاً يقف في وجه السيد ، بحيث يفقد كل حق عليها ، في حين أنه قد يحتاج لها من أجل القيام بمهمته في الحماية ، في الداخل والخارج .

الآراء والمذاهب = إنَّ الحكم الجيد للبشر الذي يستهدف تحقيق السلام والوئام فيما بينهم يرتكز على الحكم الجيد للرأي . لهذا فإنه يعود للسيد أن يحكم في حسنات ومساوىء هذا المذهب أو ذاك ، محتفظاً لنفسه بحق نشر المذاهب الصالحة بنشاط ، وحظر المذاهب الخاطئة ، مصدر التمردات ، بشراسة . وينتقد هوبس ، في هذه المناسبة ، الجامعات لانها تجهل فن غرس الآراء السليمة . ويتساءل : ولكن ماذا عن الحقيقة ؟ أليست هي الوحيدة التي تُحسب في الميدان المذهبي ؟.إن هذا الاعتراض لم يَفُت على الفيلسوف مؤلف اللوفياتان . لهذا فإنه يجيب بأن احترام الحقيقة لا يتعارض مع واقع اتخاذ السلام كقاعدة لها . « لأن المذهب الذي يتعارض مع السلام لا

يمكن أن يكون صحيحاً ، مثلما أن السلام والوئام لا يمكن أن يكونا مناقضين لقانون الطبيعة (1) .

أما فيما يتعلق بالدين ، فإنه سيُعالج بشكل منفصل فيما بعد نظراً لأهمية المكان الذي تشغله مسألة السلطة الروحية ، وعلاقاتها بالسلطة الزمنية ، في النظام الهوبسي .

وهكذا نرى ، من الآن بما فيه الكفاية ، أن حقوق السيادة غير القابلة للتنازل ، والتي لا تتجزأ ، هي بلا حدود ، وأن الكوابح التي توقّعها ، بعناية ، بودان ، ووريث التقاليد الرواقية والمسيحية الطويلة الخاصة بتحديد السلطة ، لم تعد واردة في منظور اللوفياثان .

ولكن ألا يمكن لسلطة غير محدودة الى هذا الحد أن تؤدي لكثير من النتائج المؤسفة ؟.كيف يمكن استبعاد احتمال التجاوزات من جانب الشخص أو الأشخاص الذين يتولونها ؟.إن هوبس الذي يطرح بنفسه السؤال ، لا ينكر هذه المساوىء . لكنه يعتبرها أقل خطورة بكثير من المساوىء التي قد تنتج عن غياب مثل هذه السلطة . إنه يعتقد بأن الوضع الانساني لم يكن أبداً خالياً من الازعاجات ، وأن إزعاجات السيادة الأكثر اتساعاً التي يمكن تصورها ، لا يمكن مقارنتها مع كوارث وبؤس الحالة الطبيعية . إن الاختيار واجب ، وحس الاختيار يفرض نفسه»(2) .

إلا إن هناك ، تجاه حقوق السيادة ، واجباتها التي ينبغي أن تؤخذ بالاعتبار : إنها واجبات وليست التزامات، لأن الالتزامات قد تعني بالمقابل حقوقاً ملازمة للرعايا يمكن لهم أن يعارضوا بها اللوفياثان (الأمر الذي لا يمكن أن يحصل) .

واجباتها :

إن الواجب الأول للوفياثان يكمن في الحفاظ على سلطاته وامتيازاته سليمة . فهذه السلطات والامتيازات هي الوسائل التي تمكنه من إداء وظيفته : إن التخلي عن الوسائل يعني التخلي عن الغاية . إن كل تنازل جزئي ، من جانبه ، وكل نقل للغير هو أمر مستبعد .

إن الواجب العام الذي يقع على عاتقه هو توفير الأمن للشعب(Salus Populi) . وهذا لا يعني فقط أمن الحياة ، وإنما كل إشباعات هذه الحياة أيضاً ، والتي يمكن لكل واحد أن يتمتع بها بعد أن يكون قد امتلكها بشكل شرعي ، دون أن يلحق ذلك أي خطر أو أذى بالدولة . وينجم عن هذا الواجب العام بعض الواجبات الفرعية ، ذات الطابع الايجابي ، ومن بينها : الرقي بالازدهار المادي من خلال تشجيع كل فروع النشاط ؛ وتأمين عدالة متساوية للجميع ، وكذلك المساواة أمام القانون والضريبة ؛ وتنظيم الاحسان العام لمصلحة العجزة ، وإجبار الناس الاصحاء على العمل ؛ واختيار

---

(1) حول الوضعية الحقوقية لدى هوبس انظر : ر. كابيتان(R. CAPITANT) ـ « هوبس والدولة الشمولية »(H. et l'Etat totalitaire) ـ باريس ـ منشورات(Sirey) ـ1936 ـ ص : 46 وما بعدها .

ـ أنظر : جـ. فيالاتو(J. Vialatoux) ـ « مدينة هوبس ، نظرية الدولة الشمولية »(La cité de H., Théorie de l'Etat totalitaire) ـ باريس ـ ليون ـ1935

(2) ر. دوراتيه ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 308-315

أفضل المستشارين ؛ وأخيراً ، وخاصة ، سن قوانين جيدة : وهنا من الملائم الالحاح على هذه النقطة .

إن القوانين الجيدة لا تعني قط قوانين عادلة (لأننا نعلم أن أي قانون لا يمكن أن يكون ظالماً) ، وإنما قوانين واضحة في عرض أسبابها ، وقوانين ضرورية . وبرأي هوبس فإن القوانين التي لا يتطلبها الخير العام لا تكون إلاّ « فخاً لجمع المال » . . . إن دور القوانين يكمن في توجيه واحتواء حركات الرعايا من أجل تدارك تهورهم المحتمل ، أو نقص البصيرة لديهم . وكما أن السياج على طول الطرق لا يهدف لازعاج المسافرين وإيقافهم ، وإنما للابقاء عليهم في الطريق الصحيح كذلك فإن القوانين لم تُسَنَّ من أجل عرقلة أي عمل طوعي للرعايا ، وحرمانهم من حرية بريئة ، وإنما من أجل إرشادهم(*) .

حرية بريئة : لأنها لا تستطيع أن تضر بالسلام !.هكذا تجد دائرة هامة من الحرية الحقيقية والعملية ، نفسها مضمونة للرعايا ، السادة في أن يفعلوا أو يمتنعوا ، نتيجة لصمت القانون ، ولأن السيد لم يأمر بقاعدة . إنها ، بطبيعتها ، حرية متغيرة ، تتسع هنا وتضيق هناك ، تكبر في لحظة وتقل في أخرى ، وذلك وفقاً لما يعتبر السيد أنه الأفضل . إن من الممكن وصفها ، مع ب. دانتريف ، « بالحرية السلبية » ، واعتبار أن هوبس نظر لها بسخاء لأنها تتضمن بالنسبة للرعايا « حرية الشراء والبيع ، وابرام عقود أخرى فيما بينهم ، واختيار أماكن إقامتهم ، ونوع غذائهم ، ومهنهم وتربية أطفالهم كما يرون ذلك مناسباً . وأمور أخرى مشابهة »(1) .

هل يجب التذكير بواجب السيد بأن يكون سعيداً دائماً ، هذا الواجب المرتبط بمنطق الحماية القاسي ؟ .

إن من الواضح أن وضعية الرعايا تجد نفسها محددة ، بصورة غير مباشرة ، لدى النظر في هذه المجموعة من واجبات العملاق المتوج (الذي يمكن أن يكون جمعة) . وليس من غير المفيد أن يحرص هوبس على إضافة بعض التوضيحات الطريفة (ولكن المنسجمة مع منطقه) على الأمور التي يحق لهؤلاء أن يرفضوا القيام بها ، حتى ولو أمرهم السيد بذلك ، باعتبارها « تفاصيل للحرية الحقيقية للرعايا » .

فعلى سبيل المثال ، لا يستطيع أي فرد من الرعية أن يتخلى ، بمقتضى أي ميثاق يمكن تصوره ، عن الدفاع عن نفسه ضد من يأتي ، بصفة قانونية ، لقتله أو لإلحاق الأذى به . كما لا يستطيع أن يتعهد ، فور إدانته ، بطاعة الأمر الصادر بأن يقتل نفسه بنفسه أو أن يبتر بنفسه أحد أطرافه . لأن هناك حقوقاً لا تقبل التنازل ، وتنازلات أو تعهدات تنفر من طبيعة المواثيق . إن لدى السيد ،

(*) في كتاب « في المواطن » يستعمل هوبس صورة أخرى : فهو يقارن القوانين بالضفاف التي بنيت لتوجيه المياه في مجراها ، وليس لوضع عقبة في هذا المجرى .

(1) اللوفياثان ـ الفصل 30 والفصل 21 ـ ص : 221 وما بعدها .

بالطبع ، الوسائل التي تمكنه من التخلص من المقاوم . وهذه المقاومة المبدئية يمكن أن تُوصف ، للوهلة الأولى ، بأنها « شاذة وبلا معنى ومتناقضة » ، باعتبارها مقيدة للسلطة المطلقة : ومع ذلك فلا مانع من أن يتكشف فيها الخليط المفاجيء بين القوة لمنطقية والدقة الملموسة للروح الهوبسية »[1] .

خليط ، أكثر براعة ، من أي مكان آخر ، في الطريقة لتي احتضن بها مؤلّف اللوفياثان المعضلة المخيفة الخاصة بالدين وبالسلطة الروحية .

4 ـ الدولة اللوفياثان والدين

يخصص هوبس الفصل التاسع والعشرين من مؤلفه « للاشياء التي تُضعف الدولة وتميل لانحلالها » . . . إن بعض هذه الأشياء أصبح الأن معروفاً . إننا نعرف نتائج الهزيمة النهائية للسيد في الحرب ، الخارجية أو الأهلية : فنظراً لعدم قدرة الدولة ، من الآن فصاعداً ، على تأمين حماية الرعايا مقابل ولائهم ، فإنها تحل . (فمع مغادرة السيادة ، التي هي الروح ، للجسد ، تختفي كل حياة عامة وكل حركة عامة) . ونعرف أيضاً أن غياب السلطة المطلقة هو شيء يجعل من غير الممكن العيش في المجتمع المدني : إن الحاكم الذي يرضى ، لهذا السبب أو ذاك ، بقدر من السلطة يقل عما يستلزمه ، بالضرورة ، السلام والدفاع عن الدولة ، يُؤسس بهذا جسماً سياسياً عاجزاً وفاسداً . كما نعرف أيضاً إلى أي حد يعتبر ضاراً الحكم المسمّى « بالمختلط » ، والذي يؤدي لتقسيم الجمهورية الى ثلاث زمر ، وثلاثة أشخاص وثلاثة سادة ، ويُعتبر شذوذاً يمكن مقارنته بمرض يصيب الجسم الطبيعي . ونعرف كذلك الأمراض « المتأتية من سمّ المذاهب التمردية ، التي لا يمكن التوفيق بينها وبين الطاعة المدنية » ، والتي يمثلها بالنسبة للدولة إدعاء الافراد بأن لهم الحق في بيان الرأي في الخير والشر ، حيث نتْ السيد في هذا الأمر . لقد أشرنا لقساوة هوبس تجاه خطأ وضع القانون فوق السيد الذي سَنّهُ ، لأن هذا يعني أن نضع فوقه قاضياً وسلطة قادرين على معاقبته ، الأمر الذي يعني « إقامة سيد جديد ، ثم ولنفس السبب ، سيد ثالث لمعاقبة الثاني » . ونعرف أخيراً أن هوبس لم يكن أقل قساوة بالنسبة للخطأ الأخر الذي يكمن في إعطاء الأفراد حق التحكم في أموالهم بطريقة مطلقة ؛ ولحد نفي كل حق للسيد على هذه الأموال[2] .

لكن هناك مرضاً أخيراً وخطيراً للغاية بحيث أن مؤلّف اللوفياثان لم يَخْشَ من مقارنته بمرض الصرع الذي يصيب الجسم الطبيعي . إنه المرض الذي يُترجم ضرره العميق بتنافس وتعارض السلطتين : السلطة المدنية أو الزمنية ، والسلطة الروحية المزعومة . إن كل فرد من الرعية سيكون لديه هكذا سيدان ، كل منهما يريد أن تُطاع أوامره مثل القوانين . والحقيقة أن الحكم الزمني والحكم الروحي هما كلمتان أُدخلتا في العالم لكي « يصاب الناس بالحَوَلْ ، ويخطئوا في تحديد سيدهم الشرعي » .

---

(1) ر. دوراتيه ـ ص : 315 318

(2) اللوفياثان ـ الفصل 29 ـ ص : 342 وما بعدها .

أي علاج يقترحه هوبس إذن لهذا المرض الْمُهَدِّد الذي تعود أصوله الى أمد بعيد في العالم المسيحي . هوبس هذا الذي اختار أن يكون عنوان مؤلفه كما يلي : « **اللوفياثان** : **بحث في مادة وشكل وسلطة الجمهورية الكنسية (كذا !) والمدنية** » . هوبس الذي حرص على أن يضع عصا الكنيسة الانجليكانية في اليد اليسرى لعملاقه المتوج ، وذلك بشكل مناظر للسيف الموضوع في اليد اليمنى ! .

إن علينا أن ننظر جيداً لما يلي : لقد أَحَسَّ هوبس تجاه الدين بحد ذاته بعداء جذري . لكنه حاول ، بدافع التعقل ، أن يُغلق هذا العداء ببعض الاحتجاجات « السطحية » . ولهذا استحق بجدارة وصف **الكافر** الذي أُغدق عليه . ومع ذلك ، فإن الدولة التي بنى نظريتها ، بمنطق لا يُعلى عليه ، كانت دولة مسيحية مؤلفة من أفراد مسيحيين . فقانونهم الديني يوجد في الكتاب المقدس ، والتزاماتهم تخضع لتفسير هذا الكتاب . ولكن من الذي يفسره ؟

الجواب : في الحالة الطبيعية كان كل مسيحي « طبيعي » يقوم بذلك حسب عقله الفردي . ولهذا كانت هناك قوانين مسيحية بعدد الافراد المسيحيين : وهكذا ازدادت خطورة فوضى الحالة الطبيعية بسبب هيجان المجادلات الدينية !

لكن آلية النقل جلبت الحل في هذا الصدد كما جلبته في كافة المجالات الأخرى . إن حق التفسير الشخصي للكتاب المقدس ، الذي لا يُعتبر إلاّ مظهراً للحق العام للبشر الطبيعيين على كل شيء ، يشكل ، مثل بقية الاشياء ، موضوعاً للنقل بموجب المواثيق أو الاتفاقيات ، للانسان الاصطناعي ، أي للوفياثان . فهذا الأخير يصبح **رئيس الكنيسة ورئيس الدولة في نفس الوقت** . لأن الكنيسة والدولة تتألفان من نفس الناس ، ومن نفس الأشخاص المسيحيين الذين **اتحدوا في ممثل** واحد ، في شخص عام واحد ، هو السيد المسيحي(Le Souverain Chrétien) . ففي هذه الحياة ليس هناك من حكم للدولة ولا للدين لا يكون حكماً زمنياً . إن الحق السياسي والحق الكنسي لا يتجزآن لدى السيد المسيحي . فله على رعاياه « كل نوع من أنواع السلطة التي يمكن أن تعطى للانسان من أجل حكم **الأعمال الخارجية** للناس ، سواء في السياسة أم في الدين » . إن من المباح له أن يَسُنَّ القوانين التي يرى أنها الأكثر ملائمة ، في هذين المجالين ، لحكم رعاياه ، « لأن هؤلاء يكوِّنون الجمهورية والكنيسة في آن واحد » .

بهذا لا يحق لأي سلطة تزعم أنها روحية أن تقف في وجه السيد كمنافس له . فلا بابا ، ولا قيادة للضمير الفردي ، ولا جدل مُمَزِّق يمكن بعد الآن أن يُفتح في قلب أي كان بين كونه مسيحياً وكونه رعية. إن أي رعية لم يعد يستطيع أن يرى نفسه ممنوعاً ، كمسيحي وتحت طائلة الموت الأبدي ، من القيام بعمل يأمره به القانون المدني تحت طائلة الموت الطبيعي . إن أي شخص لم يعد عليه بعد الآن أن يخدم سيدين . وهكذا يستبعد أحد أكثر التهديدات رعباً ، إن لم يكن أكثرها ، بالنسبة لصحة الدولة وحياتها (*) . إن مؤلف **اللوفياثان** يذهب هنا الى نهاية الطريق الذي توقف في

(*) كتب جان جاك روسو (في الكتاب الرابع ـ الفصل الثامن ـ من العقد الاجتماعي) يقول : « إن الفيلسوف هوبس ـ

متصفه مارسيل دو بادوا المدهش (الذي سدد ضربات لا تقل قسوة للثنائية المسيحية وذلك من أجل قضية السلام في الدولة) . وهكذا يتم ، في نفس الوقت ، دفع الادعاءات العقيمة للبابا ، « شبح الامبراطورية الرومانية المتوفاة » ، والفوضى الطهرية ، ودعم مرافقة هوكر المؤيدة للكنيسة الانجليكانية ،الكنيسة ـ الدولة ، بطريقة خاصة جداً .

لكن علينا أن لا ننخدع بهذا : فهذا اللوفياثان الذي يرفع العصا ، وهذا السيد المسلح جيداً بحيث ينفي بسطوته كل جدل ـ مثير للانشقاقات المدنية ـ في القضايا الدينية ، والذي يحتفظ لنفسه ، حسب تعاليم مارسيل ، باحتكار القهر ، لا يعتزم أن يحكم ، في هذا المجال وفي أي مجال آخر ، إلاّ على الأعمال الخارجية للناس . إن هوبس يوافق على أن « الله وحده يعرف القلوب » ؛ وإن الفكر والاعتقاد الداخليين للبشر لا يقعان تحت قبضة الحكام البشريين : فهؤلاء لا يطلبون من الرعايا أن يؤمنوا ، وإنما أن يطيعوا ويمتثلوا . إن السلام ، الخير الاسمى ، الذي كان « السياسيون » الفرنسيون ، في زمن بودان ، ينتظرونه من التسامح ، ينتظره هوبس من الامتثال الخارجي . ولقد كان مكيافللي نفسه ، على ما يبدو ، يولي أهمية أكبر ـ على الأقل لدى الرعايا ـ للمعتقدات الخاصة باعتبارها دعامة للدولة(1) .

الخلاصة : مدى الهوبسية

رغم أن اللوفياثان شكّل ، بطريقته الخاصة ، مرافعة لصالح الملكية المطلقة ، فإن الملكيين الانجليز ، الأوفياء للستيوارت الذين خُلِعوا عن العرش ، لم ينظروا له بلا رعب . فبقدر ما كان يرضيهم تبرير الحكم المطلق من خلال مذهب الحق الإلَـهي ، بقدر ما كانوا ينكرون التبرير الهوبسي ، العقلاني بدقة ، المنفعي ببرودة ، والصافي ، كيماوياً ، من كل مسحة دينية ، ومن كل نزعة عاطفية . ألا يمكن لهذا التبرير ، علاوة على ذلك ، أن يُطبق لمصلحة الحكم المطلق لكرومويل ، المغتصب والمنتصر مؤقتاً ؟ هذا دون أنْ نحسب أنَّ هوبس ، المدافع على طريقته عن الانجليكانية ، لم يكن يُعتبر في نظر هؤلاء الانجليكانيين الملكيين ، أقل « كفراً » ، مما هو في نظر الطهريين الذين كان يندد بعدم خضوعهم .

إن العداء الملكي لم يكن يرتكز على مجرد أمزجة متحيزة ، بل كانت تلهمه غريزة ثابتة جيداً . لقد كانت الهوبسية ، على المدى البعيد على الأقل ، ثورية للغاية .

إنها لم تكن تكتفي برفض كل استنجاد بحق إلَـهي . بل كانت بالرغم من بعض المظاهر في المصطلحات تضرب صفحاً ، بكل البناء الأخلاقي والسياسي الوسيطي الذي سعى بودان جاهداً لإنقاذ جزء منه على الأقل . فالسيادة عند هوبس ، التي كانت تدفع السيادة دى بودان لنتائجها المنطقية القصوى ، كانت إسقاطاً على الصعيد السياسي لفردية فلسفية كلية ، مرتبطة بالاسمية(nominalisme)

= هو الوحيد ، من بين المؤلفين المسيحيين ، الذي رأى جيداً الداء والعلاج ، وتجرأ على اقتراح توحيد رأس النسر ، وعلى اعادة كل شيء للوحدة السياسية التي بدونها لا يمكن أبداً أن تتأسس بشكل جيد ، دولة أو حكم » .

(1) اللوفياثان ـ الترجمة الفرنسية ـ ص : 493- 496- 569- 570- 619- 620

nominalisme) ، وكانت تعطي قيمة مطلقة للارادة الفردية . إن نهاية الاستنتاجات الدقيقة للمفكر الانجليزي الكبير كانت هذا اللوفياثان العملاق ، المهيمن بلا منافسة ولا مشاركة على العدد الغفير من الأفراد الذين نشأ منهم بالأصل ، والذين كانوا قد خلّوا إرادته كممثل وكشخص محل إرادتهم ، من أجل شراء حمايته الفعالة (لقاء سيطرته) . إنهم الأفراد الذين ينصرفون ، من جهة أخرى ، للقيام بنشاطاتهم البريئة ! .

عدد غفير من الأفراد !. إن من العبث البحث لدى هوبس عن مكان متروك للاسرة بحد ذاتها ، أو عن مختلف التجمعات ، أو « الأجسام » المتوسطة بين الدولة والأفراد ، الموروثة عن القرون الوسطى (والتي دعا لها بودان مع بعض التحفظات) . وإذا كانت هناك إشارة في **اللوفياثان** . للعدد الكبير من التجمعات الحرفية ، فإن هذا حصل من أجل إدانتها كافة في الدولة ، واعتبارها « جمهوريات صغيرة في أمعاء جمهورية أكبر ، مثلها مثل الدود في أحشاء إنسان طبيعي » . إن البناء التجمعي البارع لالتوسيوس غريب عنه بالطبع . إن حسّ « الكثافة » في الحياة الاجتماعية ، وكذلك حس الطابع الداخلي للحياة الدينية أو الروحية ، ومفهوم النزعة الاجتماعية الطبيعية لدى الانسان ، وغريزة التجمع والمساعدة لديه ، وحاجته العميقة للمشاركة المقبولة ، كل هذا ، على ما يبدو ، كان مفقوداً ، بشكل جذري ، لدى عالم النفس العميق ، ولكن المتشائم بحزم ، الذي كان قد ألّف ، قبل « في المواطن » و« اللوفياثان » ، بحثاً صغيراً حول « الطبيعة الانسانية » (Human Nature) ، قال عنه ديدرو (Diderot) إنه « تحفة في المنطق والعقل »(1) .

ضمن هذا المنظور ، وانطلاقاً من منهج فكري استنتاجي بشكل دقيق ، كان هوبس يقتفي خطى مكيافللي وتجريبيته المتحررة من الأوهام . لقد كانت البشرية في الحالة الصافية أو الطبيعية عبارة عن غابة . أما في الحالة الاجتماعية (التي تكونت فيها المجتمعات المدنية أو السياسية المتميزة ، أي الدول السيدة) فإنه لا يُحتمل أن تتحول ، فيما يتعلق بالعلاقات بين الأفراد ، الى غابة ، اعتباراً من اللحظة التي سمح فيها القبول بقيام سلطة مطلقة غير محدودة مبدئياً ، للانسان بأنْ يكف عن أنْ يكون ذئباً بالنسبة للانسان . إن القوة التي يرمز إليها السيف كانت تقوم بهذه المعجزة . إلاّ أنه يجب القول ، في نفس الوقت ، بأن هوبس كان يكمل بشكل فريد مكيافللي ، بنفس القدر الذي كان يقدم فيه السلطة ليس باعتبارها مجرد ظاهرة قوة ، وإنما باعتبارها القوة « المجسّدة في مؤسسة . . . والتي يوجهها الحق » (الوضعي) ، والذي كان يبني فيه ـ حتى ولو أخذنا بالاعتبار الاسهام الاساسي لبودان ـ « أول نظرية حديثة للدولة الحديثة »(2) .

ومع ذلك ، فإن البشرية تبقى ، وهي مهيأة لأن تبقى دوماً ، في نظر مؤلف **اللوفياثان** ، غابة بالنسبة للعلاقات فيما بين الدول السيدة . فنظراً لعدم وجود سلطة عليا فوق هذه الدول ، فإن كلاً منها تمتلك الحرية المطلقة للقيام بما تراه أكثر ملائمة لمصلحتها (« إن هذه الدول تعيش أيضاً في حالة حرب دائمة ، وفي سهرة مسلحة متواصلة ، فحدودها مُحصّنة ، ومدافعها مُسلّطة على كل البلاد

(1) ر. بولاد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 10

(2) ب. دانتريف ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 134 وما بعدها .

التي تحيط بها ») . وفي حين أن غروتيوس كان يقول بوجود قانون وضعي ، إرادي ، خارج الدول وفوقها ، فإن هوبس يرى بأنه لا وجود لمثل هذا القانون إلاّ على مستوى هذه الدول . الأمر الذي يعني أن هذه اللوفياثانات المتنوعة ، التي لا نجد أمامها إلاّ أوامر القانون الطبيعي والعدالة الطبيعية ، « والتي ليس لها محكمة إلاّ في الضمائر » سيكون لديها القليل من الحظ في أن تكف عن أن تكون ذئاباً فيما بينها . هذا إذا لم يؤدّ الخوف من التدمير المتبادل والكلي ، وكذلك حساب عقلها ، لإقناعها في النهاية بضرورة الخروج من مثل هذه الحالة(1) . (لكن هذا ، ما لم يوضحه هوبس بدقة) .

ما هو بالنتيجة الطابع الحقيقي ، الذي قنّعه أو زوّره بسهولة سوء فهم يمكن إدراكه جيداً ، للوفياثان ، هذا الانتاج للفن البشري أو هذا الاختراع الانساني الذي سُمّي باسم وحش توراتي .

إن هذا الاسم نفسه يجب أن لا يخدع : فهو لا يستند بأي طريقة كانت لواقع ما فوق فردي أو « عضوي » . إنه (على حد تعبير م. أواكشوط) ، ليس إلاّ صورة ، أو مقارنة أو أسطورة ، « إنه نقل لتفكير مجرد في عالم الخيال » . إن هوبس ينصحنا بالاساس ، وبالطبع ، بعدم احتقار هذا الاختراع الانساني ، لكنه ينصحنا أيضاً بعدم المبالغة في تقديره .

إنّ الأفراد الذين يجسدون الحقيقة الوحيدة لا ينتظرون من الدولة التي خلقوها ، السعادة ، وإنما الهبة السلبية جداً ، والحيوية مع ذلك ، المتمثلة بالسلام ، الشرط المسبق للسعي للسعادة . إنّه سلام مُتعلق بنمو كبير للسلطة : سلطة السيد ، سلطة القانون النابع منه . ولكن مهما بدا اللوفياثان ، للوهلة الأولى على الأقل ، جشعاً ومكتسحاً ، فإنه يتجنب المطالبة بكل الانسان . ففي أكثر من ميدان تغطي نزعة الحكم المطلق السياسية لدى هوبس (وكما يشير لذلك رينيه كابيتان) « نوعاً من الليبرالية الأخلاقية » . وليس من الخطأ القول ، مع جـ. هـ. سابين ، بأن البناء الهوبسي يبدو ، بشكل خاص ، محبذاً للانتشار الحر ، في ظل السلطة المخيفة للقانون الوضعي ، للمبادرات الخاصة التي توجهها فقط المصلحة الفردية ، المحسوبة جيداً ، وغريزة الكسب العقلانية . أمّا أن نصنع من « اللوفياثان » وثناً ، حاملاً « لايمان » أو « لرسالة » أو مجسداً لايديولوجية ، أو أن نخصه « بمهمة » تاريخية موحى بها عقلياً ـ كما تفعل ذلك الطريقة الذهنية الاسطورية لشموليّي (totalitaires) القرن العشرين ـ فهذا ما كان غريباً بشكل كامل عن هوبس ، النبي الواضح للفردية الاستبدادية (2) .

إننا نرى كفاية ، من خلال الأفكار السابقة ، مدى الالعاب الفكرية الكبيرة لمؤلّفنا ، التي تتجاوز الأشكال السياسية وقضايا الحكم في عصره : هذا العصر الذي دفعت اضطراباته هوبس (وكما كتب بنفسه في السطور الأخيرة من اللوفياثان) لصياغة بحثه المهيأ لتمجيد السلطة المدنية وإنهائه « بدون تحيز ، وبدون مجاملة لأي شخص » .

(1) المرجع السابق ـ ص : 141 و159
ـ أنظر مارسيل ميرل (M. MERLE) ـ « علم اجتماع العلاقات الدولية » (Sociologie des relations internationales) ـ باريس ـ Dalloz ـ 1974
(2) اواكشوط المقدمة ـ ص : 66 و18

ومع ذلك فقد يكون من غير المناسب أنْ ننسى أنَّ الهوبسية ، في المدى القصير ، ساهمت في تثبيت الحكم الملكي المطلق (الأمر الذي يغيب عن بال الملكيين الانجليز) . وهذا ما سنراه في فرنسا : فرنسا لويس الرابع عشر وبوسييه ، التي ستكون قريباً المكان للذروة المجيدة ، ولكن المختصرة ، للدولة الملكية .

الفصل السادس

ذروة الحكم الملكي المطلق في فرنسا

مهدت فرنسا هنري الرابع ثم ريشيليو ، السبيل لفرنسا لويس الرابع عشر وبوسيه . لكن من أجل تأمين قدومها والاسراع به ، بدون شك ، كان من اللازم قيام حرب الفروند وفشلها .

لقد كان من شأن حرب الفروند (1648 -1652) ، أو حرب الاطفال ـ كما سيقول عنها ميشليه ـ والتي أخذت اسمها من اسم إحدى لعب الاطفال فيما لو نجحت ، أن تُفسد كل الأفكار الداعية للحكم المطلق ، بالرغم من الرعب الذي شعر به العديد من الفرنسيين تجاه الثورة الطهرية الانجليزية ، التي كانت قد قتلت ملكاً . ولكن نظراً لأن « الفروند » فشلت ، فقد حدث العكس تماماً . ببعد الالتهاب العابر والجديد للأفكار المعادية للحكم المطلق ، التي كانت الحروب الدينية قد أيقظتها ، أخذت الدولة الملكية المطلقة التي أصبحت أكثر قوة بفضل انتصارها الكلي على أعدائها، تفرض نفسها بدون منازع ، ولا قوة موازنة .

لقد عادت للظهور في الكتابات المازارانية(**Mazarinades**) التي لا حصر لها والتي تعود لعهد حرب الفروند ، المفاهيم المألوفة : القانون الإلهي والقانون الطبيعي المعارضين للسياسة ، حسبما يفهمها مكيافللي ؛ الميثاق العلني الملحوظ في حفل الترسيم ، بين الملك وشعبه ؛ إمتيازات البرلمانات والمجالس العامة باعتبارها المؤتمنة على القوانين والأعراف المكرّسة التي كانت تخفف تقليدياً من السلطة الملكية ؛ وعند الاقتضاء حق المقاومة ، حتى النشيطة منها باعتبارها جزءاً للتجاوزات التي لا يمكن السماح بها . لقد أدينت « السلطة الوزارية »(Le ministériat) ، أو بعبارة أخرى ، الطغيان الذي مارسه ريشيليو ، ومن بعده مازاران(MAZARIN) اللذان تسلّما منصب الوزير الأول ، وحوّلا الحكم الفردي الملكي (الذي امتدحه بودان بقوة) الى حكم فردي **إقطاعي** (seigneuriale) (استهجنه بودان) إن لم يكن حتى الى **طغياني** . فلم يعد هناك بالنسبة للرعايا حرية طبيعية ولا ملكية آمنة للاموال . وهكذا انقطع ، على حد قول كاردينال ريتز ، الفروندي البارز ، كاردينال الفوضى ، الذي كان النقيض الحي ، الحي جداً ، لكاردينال النظام ، المرحوم ريشليو، المكروه جداً ولكن المرعب جداً ، التوازن الحكيم الذي عرفت القوانين القديمة للمملكة كيف تقيمه بين فسق الملوك وطيش الشعوب : ولهذا (وهذا شيء خطير جداً) دخل الشعب الى « المحراب » ولم يعد يخشى من الدخول اليه ، ومن رفع الحجاب « الذي يجب دائماً أنْ يغطي كل ما يمكن قوله ، وكل ما يمكن الاعتقاد به حول حق الشعوب ، وحق الملوك اللذان لا يتفقان مع بعض إلاّ في الصمت .

ومقابل « المازارانيات » المشبوبة بالعاطفة ، وذات المدى الضعيف الى حد ما ، فإن « مجموعة الحِكَمْ »(Recueil des maximes) لكلود جولي(Claude JOLY) حفيد الفقيه لراسل ، كانت تُدهش برصانتها وعلو نظرتها (*) . فهي تنص على أن الملوك ليس لديهم الحق بفرض ضرائب على شعوبهم بدون موافقة هؤلاء . وأنّ هناك في أصل السلطة الملكية عقداً ملزماً للطرفين ، يتنازل الشعب بموجبه عن سلطته ، ويضعها بين يدي الأمير ، في حين يتعهد الأمير بإقامة العدالة وحماية الشعب : وبعد ذلك يصادق الله على العقد المذكور ، ويضع عليه خاتمه ويعطيه قوة تنفيذية .

ويتجلى في هذا تذكير حازم بتقاليد القرون الوسطى الأكثر شرعية . تذكير حازم ولكنه بلا جدوى ! فهذه اليقظة للنزعة المعادية للحكم المطلق ليست إلاّ ناراً سريعة الزوال ، سينقشع بسرعة دخانها المقلق . إن ما سيبقى من حرب الفروند ، بالاضافة للكراهية الثابتة لمؤسسة الوزير الأول ، هو التعطش لسلطة ملكية تمارَس بشكل شخصي وقوي في آن واحد ، ضد كل مثيري الاضطرابات الاهلية ؛ إنه شبه إجماع بين الفرنسيين على حبهم لملكهم الشاب الذي أصبح بمأمن من الأخطار . إن بوسييه في تأبينه(L'Oraison funèbre) لآن دو غونزاغ(Anne de Gonzague) ، بعد ثلاث وثلاثين سنة ، لن يتحدث فقط كمتملق عندما يقارن حرب الفروند بمخاض لفرنسا المستعدة لولادة العهد الاعجوبي » للويس »(1) .

إن هذا العهد سيكف بالطبع عن الظهور بمظهر الاعجوبة ، بقدر ما سيستمر لمدة طويلة جداً . ولكن في فترة بزوغه ، وخلال سنواته الجميلة الأولى ، قدَّم مشهداً نادراً لاتفاق حقيقي بين شعب وملكه . إن هيجان الشعور ، في أمة يعود فيها « الدين الملكي » لعهد بعيد ، أتى ليشيد بالطاعة المنفعية للسلطة . فمن كان يجرؤ على إنكار تفوق الحكم الملكي . كما كان موجوداً في فرنسا ، على كل حكم آخر ؟ حينئذٍ وجدت نزعة تأليه الملكية التي انتقلت من الوظيفة الملكية الى شخص الملك ، نعتها مدفوعة لحد مبالغات في اللغة ، ستثير ، فيما بعد ، الابتسامة أو الفضيحة . لكنها كانت تبدو طبيعية جداً للمعاصرين . وحينئذٍ أيضاً تكرست نهائياً السيادة المطلقة التي لا تتجزأ . والتي تدعمت بطريقة لا يُستهان بها بنظرية الحق الإلهي . وهذا ليس دون أن تتضمن هذه السيادة عدداً ما من الكوابح الأخلاقية . التي كان من الواجب عليها أن تتكيف معها بطريقة أو بأخرى . وهذه الكوابح هي : احترام نوع من المظاهر السياسية والدينية ، والخوف الصادق من الله ، وإجلال العقل المسمّى بالتقليدي ، وإحياء مفهوم القوانين الاساسية التي تُعبِّر عن المقاومة الخفية للمؤسسات لمنطق السيادة الصلب : فالحكم المطلق لا يعني الحكم التعسفي أو السيطرة

(*) إنها مجموعة حِكَم حقيقية وهامة من أجل تنشئة الملك ، موجهة ضد السياسة الخاطئة والضارة للكاردينال مازاران ، الناظر المزعوم على تربية جلالته .

(1) جـ. لاكور ـ غايي « التربية السياسية للويس الرابع عشر » ـ باريس ـ منشورات Hachette ـ 1898 ـ ص 279 .
ـ أنظر « سياسة » بوسييه . عرض حالك تروشيه(J. TRUCHET) ـ باريس ـ Colin ـ مجموعة U ـ 1966 .
ـ ر. ماندرو (R. MANDROU) « لويس الرابع عشر وعصره » .
(Louis XIV et son temps) ـ (مجموعة شعوب وحضارات) ـ باريس ـ 1973 .

الجامحة للطغاة المتقلبي الأطوار (إن الفرق أساسي بينهما في فكر ذلك الزمن ، بالرغم من أنه سيظهر هشاً في المستقبل) .

تفوق وسمو النظام الملكي الفرنسي

يُعبِّر بوسيه (Boussuet) في مؤلفه : « السياسة مستقاة من كلام الكتاب المقدس » (La Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte) . (المؤلف من أجل تربية ولي العهد [*] ، وكذلك في كتابه « خطاب حول التاريخ العالمي » (Discours sur l'Histoire Universelle) ، بقوة فريدة عما كان يُكتب حينذاك بكل الأقلام . فهو يعلن أن السلطة الملكية والوراثية هي أفضل ما يناسب الحكم ، ولا سيما عندما تنتقل ، كما هو الحال في فرنسا ، من ذكر إلى ذكر ، ومن ابن بكر إلى ابن بكر . إن هذا النظام هو الأكثر طبيعية . لأنه يستمد أساسه ونموذجه من السلطة الأبوية ، أي من « الطبيعة نفسها » . وهو يستبعد جنس الأناث الذي « وُلِدَ ليطيع » . إنه يدوم بنفس الأسباب التي تجعل العالم يدوم ، والتي تديم الجنس البشري . إنه ، بالحقيقة ، النظام الذي « يدور لوحده بشكل أفضل » ، دون أن يكون هناك أي تحايل أو سحر من أجل تعيين وريث ، لأنّ الطبيعة اختارت واحداً . (« إن الموت ، كما يقال ، يأخذ الجسم الحي ؛ أما الملك فلا يموت أبداً ») . إنه النظام الأكثر بقاءً لأننا نكون فيه الأكثر اتحاداً : إن الرئيس الوحيد يجعل كل شيء يسير « في تآرر » . والجمهور يصبح رجلاً واحداً حين يتخلى كل واحد عن إرادته لينقلها لإرادة الأمير ويجمعها معها . إنه النظام الأكثر ملائمة للخير العام ، بمعنى أنه يقيم بين الأمير والدولة تضامناً في المصالح لا يمكن حَلُّهُ . فالأمير الذي يعمل لأجل دولته ، يعمل لأجل أبنائه ، و« الحب الذي يكنّه لمملكته يصبح لديه طبيعياً لأنه يندمج بالحب الذي يكنّه لأسرته » . لقد كان الفكر المنفعي لهوبس قد سلط في السابق الضوء على الحجة ؛ كما إننا سنجدها من جديد في « مذكرات لويس الرابع عشر لتثقيف ولي العهد » ، حيث يشير الأب لابنه بأن الأمير هو الوحيد في المملكة الذي ليس له أن يقيم ثروة غير « ثروة الدولة » ، وأن يحقق مكسباً آخر غير المكسب الذي « ينمي الملكية » [1] .

هل يجب إذن نسيان أنه وجد ، ويوجد دائماً أشكال أخرى للحكم غير الملكية ، وذلك بسبب التشبث برأي لويس الرابع عشر ، والمبالغة في التعلق « بالدين الملكي » الذي يصل لحد عبادة الأوثان ؟. إن القديس بولس لم يميز قط أي سلطة لم تأت من الله . فليطمئن : فبوسييه ، الحارس المتيقظ جداً للارثوذكسية ، لن يقوم بأي ابتعاد عنها . لقد اهتم اهتماماً كبيراً بالتذكير بأن « كل شعب

(*) إن الكتب الستة الاولى فقط من المؤلف ، الذي يضم عشرة كتب ، كتبت من أجل ولي العهد . وقد أنجزت في 1679 عند انتهاء مدة وظيفته كمعلم له . وفي عام 1700 استأنف بوسيه عمله لكتابة الكتب الأربعة الأخيرة من المؤلف ، واستمر في عمله هذا حتى وفاته في عام 1704 . أما المؤلف فلم ينشر إلاّ بعد وفاته ، في عام 1709 .

(1) بوسيه « السياسة » ـ طبعة نقدية مع مقدمة وحواشي لجاك لوبران (J. Le Brun) « كلاسيكيات الفكر السياسي » جنيف ـ Droz -1967 ـ الكتاب الثاني ـ ص 54 -59 ـ وسنفرأ « مذكرات لويس الرابع عشر » . . . في Dreyss ـ باريس ـ Didier -1870

يجب أن يتبع الحكم القائم في بلده ، كما لو أنه أمر إلهي ، لأن الله هو إله السلام ، ولأنه يريد هدوء الأمور البشرية » . إن كل الحكومات الشرعية ، مهما كان شكلها ، تتمتع بالحماية الإلهية . والذي يشرع في العمل لقلبها هو ، في آن واحد ، عدو عام وعدو لله : إن هذا الأمر واضح جداً ، وهو مستقل عن مسألة التفوق أو السمو .

تأليه الملكية

لقد انزلق تأليه الملكية لتأليه شخص الملك . إن دين فرساي(Versailles) ، كما سيقال ، بدأ يميل ، حينئذ ، ليحل محل دين ريم(Reims) . فلويس « الملك - الشمس ، هو أبولون ، مارس ، هرقل . هو الله . إن بطاقة البلاط هي طقس من الطقوس الدينية » ، لقد كان بوسيه يصرخ ، حين خاطبته الملوك : « إنكم آلهة ، أي إن لديكم في سلطتكم ، وانكم تحملون على جبينكم سمة إلهية » . وبخلاف مسحة التكريس ، فإن الملوك مقدسون بحكم العبء الواقع على عاتقهم : لقد حرص لويس الرابع عشر جيداً على أن يوضح بدقة لابنه أن حفل التكريس لا يعطي الملكية . وإنما هو يقوم فقط باعلانها للشعب ، وجعلها أكثر هيبة ، وأكثر حرمة ، وأكثر قداسة في شخص الملك . هل هو نفس الاهتمام الغاليكاني بالتقليل من دور حفل التكريس ؟.إن كون المذهب الغاليكاني في الحق الإلهي للملوك يسيل بلا عراقيل في تلك الأوقات المتميزة بتفتح الملكية ، هو أمر يبدو كبديهية . ومع ذلك . . . .

ومع ذلك فإن بوسيه ، الحريص دائماً على الارثوذكسية ، يُحذر من أنْ يُعَلِّم لتلميذه الجليل ، في « السياسة » ، أن السلطة الملكية تنحدر مباشرة ، وبدون أي واسطة ، من الله (وذلك بالرغم من أن هذه الفكرة كانت قريبة جداً من قلبه) . فلقد تجنب أن يضع النقاط على الحروف ، وتلافى التوضيحات الدقيقة بواسطة روعة الصيغ . ومع أنه كان حازماً في مسألة مصدر السلطة ، ومصمماً على أن كل سلطة هي من الله ؛ وبالرغم من تفضيله للنظام الملكي ، فإنه لم يعلن موقفه بوضوح من مسألة طريقة نقل هذه السلطة التي تأتي دائماً من الله ، ولا من مسألة مفهوم « بواسطة الشعب »(per populum) الوسيطي[1] .

وبالمقابل ، وعلى غرار القديس غريغوار الكبير ، قبل ذلك بعدة قرون ، ذهب بوسيه لاستخلاص النتائج القصوى من نص القديس بولس حول المصدر الإلهي ، والطبيعة الإلهية للسلطة . إن ما كان يهمه (ويهم ملكه كذلك) هو أن يستنتج من هذا النص نفياً جذرياً لكل نوع من أنواع حق المقاومة . لقد كان يريد أن يُركِّز عليه القاعدة ، التي من الصعب قبولها ، والقائلة بأنه يجب طاعة الامراء حتى ولو كانوا « وعرين وظالمين » ، وذلك من أجل أن نحترم فيهم وظيفتهم وخدمتهم ، ومن أجل أن نأخذ بالحسبان « جلالتهم الثانية » التي هي ليست إلاَّ تتمة للجلالة الاولى (أي للجلالة الإلهية) . إن من الممكن للامير أن يصحح نفسه بنفسه ، عندما يعلم بأنه أساء التصرف . لكنه لا يمكن أن يكون هناك من علاج ، ضد سلطته ، « إلاَّ في سلطته » . إن مجرد الهمس هو أمر مدان ، لأن الهمس هو « إستعداد للتمرد » .

---

(1) حول هذه المسألة أنظر : ج. لاكور - غايي - المرجع السابق ذكره . ص 312 ، و ج. تروشه . المرجع السابق ذكره - ص : 34-35

ويقبل بوسيه باستثناء وحيد للطاعة الكاملة الواجبة للأمير : وذلك عندما يأمر الأمير ضد الله . ألم يقل الرسول بطرس بأن « الله أحق من الناس بالطاعة » (وهي كلمة كبيرة كانت تزعج هوبس لأنها كانت تسمح بخدمة سيدين) ؟ . إن كل مسيحي ملزم بأن يتمسك بحزم بهذا الاستثناء . وبوسيه يتمسك به بحزم . لكنه لم يستطع منع نفسه من إضعاف مداه بتأكيده أيضاً أن الكفر المُعْلَن ، وحتى الاضطهاد لا يعفي الرعية من واجب الطاعة ؛ وإن الرعية ليس عليها أن تعارض عنف الامراء إلاَّ « بتنبيهات محترمة ، وبدون تمرد ولا همس ، وبصلوات من أجل هديهم » . هل يمكن الدعوة لمقاومة أكثر سلبية ؟ لهذا نفهم الكلمة الحادة لنابليون التي قال فيها عن بوسيه بأنه دخل ـ مثله مثل كورناي(Corneille) ـ في النظام القائم في عصره ، وهو « ينشر جميع قلوع الطاعة » . إن من المفيد هنا أن نقارن بين تعاليم معلم ولي العهد ، وتعاليم الأب نفسه في « المذكرات »(Mémoires) :

« يجب ، بالتأكيد ، أن نبقى متفقين على أنه مهما كان الأمير سيئاً ، فإن تمرد رعاياه يعتبر دائماً عملاً إجرامياً للغاية . إن الذي أعطى البشر ملوكاً أراد أن يحترم هؤلاء وكأنهم جنوده ، واحتفظ لنفسه فقط بحق فحص سلوكهم . إن إرادته تكمن في أن كل من وُلِدَ رعية يطيع ، بدون تمييز . وهذا القانون . . . لم يوضع لمصلحة الامراء وحدهم ، لكنه صحيٌّ حتى للشعوب التي فُرِض عليها ، والتي لا تستطيع مطلقاً أن تنتهكه بدون أن تُعَرِّضَ نفسها لشرور أكثر رعباً بكثير من تلك التي تدعي أنها تتقيها »[1] .

سيادة الملك المطلقة والتي لا تتجزأ

قَدَّم مذهب الحق الإلهي ، في ذلك الحين ، دعماً مدهشاً ذا طابع عاطفي وديني للنظرية القانونية الباردة في السيادة والتي كانت ترجمة لعلاقة جديدة ودائمة في موازين القوى السياسية . لكن هذه النظرية بمفردها ، التي كُرِّسَتْ من الآن فصاعداً ، بشكل أصولي ، كانت تكفي لتضع السلطة بمنأى عن كل طعن أو مقاومة شرعية . ولا سيما في الشكل الذي أعطاه إياها هوبس ، والذي كان له صدى كبير في فرنسا ، وفي غيرها من أنحاء القارة الاوروبيه ! فكيف لا تؤخذ بالحسبان ، حتى ولو كان ذلك من أجل دحضها » ، الفكرة الهوبسية القوية واللاذعة والبذيئة (وذلك كما سيصفها بول هازار ، وهو يشير لمكانتها في الأزمة الفكرية والأخلاقية التي كانت تتحضر) ؟ .

لنفتح ثانية كتاب « السياسة » . . . لبوسيه . إن المؤلف يوافق ، بعد أرسطو والقديس توما وسواريز ، على النزعة الاجتماعية الطبيعية لدى الانسان . لكنه يتمسك ، كما يبشر بذلك آباء الكنيسة ، بأن الخطيئة شوَّهت طبيعة الكائن البشري . بحيث أنَّ الأفراد ، بعد أن اصبحوا غير إجتماعيين وشرسين « وذئاباً فيما بينهم » ، صاروا غير قادرين على أن يتّحدوا إلاَّ من خلال خضوع مشترك لنفس الحكم الذي « يضبطهم جميعاً » . إن السلطة (وبالذات سلطة الفرد الواحد باعتبارها الشكل الأعلى للقيادة السياسية) يجب إذن أن تكون « لا تُقهر » ، لكي تقوم بمهمتها التوحيدية

---

(1) « المذكرات . . . » ـ المجلد2 ـ ص : 285

والمحققة للسلام . إن أي شخص لن يكون آمناً إذا كان هناك في الدولة سلطة ما قادرة على إيقاف مجرى القوة العامة ، ومضايقتها في ممارستها لعملها ، وإذا كان الأمير نفسه ، على سبيل المثال ، وهو « قاضي القضاة » ، « يخشى الكبار » . إن هذا الأمير يجب أن لا يقدم حساباً لأي شخص فيما يصدره من أوامر . وعندما يقضي بأمر ما فإنه ليس هناك رأي آخر على وجه الأرض : « إن الذي يصنع أميراً سيداً يضع بين يديه . . . كل قوى الدولة » . وإذا ما حدث خلاف ذلك ، فإن الرعايا يمكن أن يكون عليهم خدمة « سيدين » ، وهو احتمال رَوَّعَ بوسيه بقدر ما رَوَّعَ هوبس . إن الحكم لن يكون مطلقاً ، أي مستقلاً عن أي سلطة بشرية « إن كان هناك أي قوة قادرة على إرغام السيد »(1) .

ولنفتح ثانية « مذكرات » لويس الرابع عشر . إننا نحس فيها بملك تغلغل فيه كلياً المفهوم الذي كان يرمز اليه العملاق المتوج في واجهة كتاب « اللوفياثان » . (والذي لخصه بوسيه على طريقته : « شعب ضخم موحد في شخص واحد » ، و« العقل السري » الذي يحكم كل جسم الدولة والمتعلق في رأس واحد ») . كما نحس فيها بسيد يتطلع بكل قواه ، في سنوات 1660 التي يُكَوِّن نفسه فيها لمهنة الملك ، لأن يجسد صورة الأمير ، وهو في مكتبه ، كما وصفها بروعة كتاب « السياسة . . » (« من هنا تصدر الأوامر التي تُسَيِّر بانسجام الحكام والضباط ، المواطنين والجنود ، المقاطعات والجيوش البرية والبحرية . إنها صورة الله الجالس على عرشه في أعلى السماوات ، والذي يُسَيِّرُ كل الطبيعة ») .

لقد كان لدى لويس الرابع عشر إيمان لا يتزعزع بأن سلطة بمثل هذا الجلال لا يمكن أن تُقَسَّمَ أو تجزَّأ : لا مع وزير أول : « إنني مصمم ، بالنسبة كل الأشياء ، أن لا أتخذ قط وزيراً أولاً » ؛ ولا مع البرلمانات ، هذه الهيئات القضائية التي تتطلع للسيادة ، والتي اغتصبت شيئاً فشيئاً اسم المحاكم السيدة ، والتي أصبح من المهم إعادتها لوظائفها المتمثلة باقرار العدل : « لقد أوضحت بأني لم أعد أطيق مشاريعها » ؛ ولا ، بشكل خاص ، مع برلمان ، بالمعنى الانجليزي ، أي جمعية أو عدة جمعيات يضطر السيد لأن يأخذ منها القانون :

« من المؤكد أن هذا الاخضاع . . . . هو آخر مصيبة يمكن لرجل من مرتبتنا أن يقع فيها . . . إن إعطاء اختصاص اتخاذ القرارات للرعايا ، والاحترام للملك يؤدي الى تشويش نظام الأشياء . إن اختصاص المداولة واتخاذ القرار يعود فقط للرأس . . . والشقاء سيكون من نصيب أولئك الذين تُركوا لتطفل جمعية رعاع . . . فكلما زدت في إعطائها ، كلما زادت في الادعاء . وكلما زدت في ملاطفتها كلما زادت في احتقارك . وإذا امتلكتْ مرة شيئاً ما فإنها ستحافظ عليه بالعديد من الاذرع ، بحيث لا يمكن انتزاعه منها بدون الحد الأقصى من العنف »(2) .

كثيرون سيعجبون ، وآخرون سيسخرون مما لدى لويس الرابع عشر من هذه السيادة الرومانية ثم البودانية الكاملة والمنتصرة ، التي تتخللها تسربات هوبسية فعّالة . سيادة مطلقة لا

---

(1) أنظر : « السياسة . . . » الكتاب الأول ـ المقالة الثالثة ـ ص : 17 وما يليها .

(2) « المذكرات » ـ المجلد الثاني ـ ص : 6-9

تتجزأ ، ولا تتجسد بشكل كامل ، وفقاً لتعاليم بودان ، إلاّ في رئيس واحد ، ملك « لا شريك له » .

الكوابح الاخلاقية والقوانين الأساسية : الحكم المطلق والتعسف

ينبغي تمييز هذا الملك ، الرئيس الوحيد ، جيداً عن المستبد « من النمط الشرقي » ، وعن الطاغية حسب مفهوم أرسطو أو القديس توما ، وعن الأمير « الجديد » وفق أسلوب مكيافللي .

إنه وريث . إن نبرة لويس الرابع عشر ، في مذكراته ، الموجهة لولي العهد تقول كل شيء في هذا الصدد . إنها نبرة وريث يتحدث الى وريث . فكلاهما حلقة في سلسلة يعتبر أنها خالدة . لقد أخذ الملك على عاتقه المملكة ، وفي نفس الوقت ، كمية كبيرة من التقاليد والمعتقدات والعادات ، وعدداً هاماً من المراسم الدينية والسياسية . إنَّ الدافع الابوي يشكل ـ بالمعنى المعماري ـ جزءاً من هذه المراسم : « إن أول فكرة قوة ظهرت لدى البشر هي ، كما كتب بوسيه ، فكرة القوة الأبوية . وقد جُعِلَ الملوك على غرار الأباء » . إن الملكية المقدسة ، المطلقة هي أيضاً أبوية . فالملك سيد ، لكنه أيضاً أب ، صالح ، إنساني ، عذب ؛ إنه يعيش من أجل العامة ، كما يعيش الأب من أجل أبنائه . إن الطاغية ـ وليس الملك ـ هو الذي لا يفكر إلاّ بنفسه . وتشكل أيضاً جزءاً من هذه المراسم نبرة عامة ما للحرية « الصادقة » ، التي تستبعد من جانب الرعايا كل مذلة (على الأقل خلال الفترة الجميلة من عهده) . ولنضف بأنَّ الملك ، المؤمن الوفي ، يكبحه أيضاً الخوف من الله ، الذي يشعر به في أعماق قلبه ، والذي يحرص المبشرون عى الحفاظ عليه وعلى تنشيطه لديه : وتقول « المذكرات » هنا ، بنبل ولكن بدون تمويه ، ما يلي :

> « يجب أن تعلم قبل كل شيء ، يا بُنَيَّ ، بأنَّ علينا أنْ نعرف كيف نُظهر الكثير من الاحترام لذاك الذي يجعلنا محترمين من قِبَل آلاف عديدة من البشر . إن الجزء الأول من السياسة هو ذاك الذي يُعَلِّمنا كيف نخدمه جيداً . إن الخضوع الذي ينبغي علينا إبداءه له ، هو أجمل درس يمكننا إعطاؤه عن الخضوع الواجب لنا . إننا نخلّ بالفطنة وبالعدالة عندما ننتقص من الاحترام لذاك الذي لسنا إلاّ جنوده . . . . إن كرامتنا تنهض بكل الواجبات التي نؤديها له . لكنْ اعلم بأنه لا يجب ، من أجل خدمته وفق رغباته ، الاكتفاء بتقديم عبادة خارجية له ، كما تفعل أغلبية الناس الآخرين »(1) .

أما المبشرون فيكررون عليه ، بالتنافس مع بوسيه ، بأنَّ قوته حتى ولو كانت إلهية ، تتركه ضعيفاً وآثماً ، وفانياً ، وتُحَمِّلُهُ ، أمام الله ، « الحساب الأكبر » .

وأخيراً ، فإنَّ العقل يلعب دوره : عقل القرن ، المنظِّم ، المُصلِح ، المسيطر على الشهوات ، العقل ـ الانضباط ، (الذي كان ريشليو يطالب به ، بالضبط ، في وصيته) . إنه وقف على الأمير الشرعي الذي لا يعرف التصرف بنزوة ، ولا يخضع لحماسة مشوشة . إنه عقل حكيم ومتوازن ، بحيث يعرف ، في بعض المناسبات غير المتوقعة ، كيف يندثر (وهذا ما يعبر عنه مقطع غريب من « المذكرات » يقول : « لا أعرف أي حركات أو غرائز عمياء » تقف فوق العقل ،

---

(1) « المذكرات » ـ المجلد الثاني ـ ص 421

وينصح العقل نفسه باتباعها ») .

وباختصار ، فإن هذه الملكية ، برأي بوسييه ، هي ، في آن واحد ، مقدسة وأبوية وخاضعة للعقل ، ومطلقة .

إننا نرى كيف أن هذا الملك القوي ، المتحرر كلياً من القهر ، أو من « القوة القمعية » للقوانين ، (إنه غير متحرر من « قوتها الموجِّهَة » حسب التمييز الوسيطي ، وغير المقيد إنسانياً ، يجد نفسه ممنوعاً ، بفضل العديد من الكوابح الأخلاقية ، من الانزلاق في الحكم التعسفي : وهو شكل بربري ومكروه برأي بوسييه ، بالرغم من أن هناك شعوباً وامبراطوريات كبيرة إرتضت به . ويُلِحُّ مؤلِّف « السياسة » على أن الحكم المطلق شيء والحكم التعسفي شيء آخر . إن الكثيرين يقومون بالدمج بين النوعين من أجل جعل كلمة « مطلق » مكروهة ، ولا تحتمل ؛ لكن الحقيقة هي أنه ، « في ظل إله عادل » ليست هناك من قوة متحررة ، بطبيعتها ، « من كل قانون طبيعي ، إلهي ، أو بشري » . ففي ظل إله عادل لا توجد قط سلطة تعسفية خالصة »(1) .

لقد ركّزنا على كلمة : أو بشري . فهل من الصحيح تماماً دعم الفكرة القائلة بأن الملك المطلق هو بشرياً غير مقيد ؟ وماذا عن القوانين الأساسية ؟ إن هذه القوانين ، التي تُسمّى أيضاً بقوانين « المملكة » لتمييزها عن قوانين « الأمير » ، كانت تشكل صدعاً ، ذا أصل وسيطي ، في منطق الحكم المطلق والحق الإلهي . فمقابل المثل القائل « الله يريد والملك يُشَرِّع « a deo rex. a) rege lex) كانت القوانين الأساسية تُذَكِّرُ بالقاعدة الوسيطية القائلة « بأن القانون فوق الملك (lex« fecit regem) . ففي ذروة الحكم الملكي المطلق كانت هذه القوانين تمثل البقية الأخيرة للتحديدات القديمة للسلطة ، والتعبير الأخير ـ لنكرر ذلك ـ عن مقاومة المؤسسات الخفية . فلقد كتب بوسييه : « بأن هناك قوانين أساسية لا يمكن تغييرها » ، واستشهد ، في هذا الصدد ، بالكتاب المقدس . (ولكن دون أن يوضح ذلك في « السياسة » ، بقدر ما سيفعله في « التحذير الخامس للبروتستانت » ، الذي سيكتب فيه : « إن أكثر الملكيات حكماً مطلقاً لا يمكن إلاّ أن يكون لها حدود لا تتزعزع ، وتتجلى في بعض القوانين الأساسية ، التي لا يمكن فعل شيء ضدها ، لا يكون باطلاً في حد ذاته ») .

ويجب مع هذا القبول بأن منظري تلك العصور لم يتفقوا مطلقاً على قائمة دقيقة لهذه القوانين ولا على طبيعتها ، وذلك باستثناء قاعدة انتقال العرش ، وقاعدة عدم إمكانية التنازل عن الأملاك العامة الملكية ، وهما النقطتان اللتان لم يكن يوجد حولهما أي شك .

إلاّ أنّ أياً من هذه القوانين ، في كل الأحوال ، لم يكن يضمن المِلكية الحرة للرعايا . إن بوسييه ، الذي يقتفي في هذا أثر بودان ولوبري ، يجعل صراحة ، بلا شك ، من إنتهاك الأمير للمِلكية الشرعية علامة من علامات الحكم التعسفي (« في الحكم التعسفي لا يمتلك المرء شيئاً كمِلكية . فكل الأموال تعود للأمير . وليس هناك قط حق أرث ولا حتى من الأب لابنه » . إن الأمير يتصرف على هواه بأموال الرعايا ـ كما يتصرف من جهة أخرى بحياتهم) . لكن لويس الرابع

---

(1) أنظر : « السياسة » . . . ص 92 ، وص : 290-292

عشر في « المذكرات » يقتفي أثر هوبس ، مع شيء من الوضوح المقلق للكنيسة : « إن الملوك هم سادة مطلقون . وإن لهم بشكل طبيعي حق التصرف التام والحر بكل الأموال ، سواء بالنسبة لأموال المدنيين أم الأكليروس ، وذلك ليستخدمونها مثل أمناء الصناديق الحكماء ، أي وفق حاجات دولتهم » . ولنفهم من هذا أن المصلحة العليا للدولة فقط هي التي تتحكم في الضرورات الملكية .

إن أي قانون أساسي أيضاً ـ ومرسوم نانت الذي منحه هنري الرابع للبروتستانت لم يكن قانوناً أساسياً ـ لم يضع الملك السيد في حالة « العجز السعيد » (حسب التعبير السائد في النظام القديم) ، عن العودة عن التسامح في الميدان الديني . إن بوسيه يُبَشِّرُ بأنَّ الأمير يجب ان يستعمل سلطته من أجل القضاء على الأديان الباطلة في دولته . لكنه يُتْبِعُ هذا « الاقتراح » في الكتاب السابع من « السياسة » بالاقتراح التالي : « إن من الممكن استعمال الشدة ضد أتباع الأديان الباطلة : لكن استعمال اللطف أفضل » . ومن هنا تنبثق مثل هذه الجمل التالية التي تدعو للتأمل ، والمثقلة بالمعاني ، بعد الرجوع عن مرسوم نانت :

« إن أولئك الذين لا يريدون أن يسمحوا للأمير باستعمال الشدة في المسائل الدينية ، بحجة ان الدين يجب أن يكون حراً ، يرتكبون خطأً كافراً . إنهم ، بوجه آخر ، يرون أن من الواجب السماح لكل الرعايا وفي كل الدولة باعتناق الوثنية والمحمدية واليهودية ، وكل دين باطل ، وبالتجديف وحتى بالالحاد . ويعني هذا أن أكبر الجرائم ستكون هي الأكثر بعداً عن العقاب ـ ومع ذلك فإنه لا يجب اللجوء للشدة إلاّ في النهاية ، ولا سيما في النهايات الأخيرة »[1] .

الدين ، الملكية : هنا بالضبط يمكن للاغراء أن يكون قوياً جداً بالنسبة للملك المطلق للانزلاق نحو التعسف ، والتحول الى طاغية « بالممارسة » . لهذا فإنه سيكون من الخطأ المبالغة في تقدير أهمية مفهوم القوانين الأساسية التي لا تحمي الرعايا عملياً إلاّ قليلاً . لقد كان تأييد الفرنسيين الحار للنظام مستقلاً عن هذا الأثر من آثار الماضي . وقد استمد الحكم الملكي المطلق ، الذي بلغ الذروة ، قوته (كما هو الحال دوماً) من نظام المعتقدات المغروسة بصلابة لدى المحكومين ، روحاً وقلباً . لقد كان هناك اعتقاد بأن الملك يستطيع أن يريد فقط ما هو جيد بالنسبة للمملكة . وكان هذا الاعتقاد غير قابل للاثبات . لقد كان عبارة عن مسلمة بديهية بالنسبة للملكية إنه « السر » ، كما كان يقال) . إنّه سر ومسلمة اعتبرهما ، جان جاك روسو ، « في العقد الاجتماعي » ، وبعد نحو مئة عام ، أي في قرن العقل النقدي ، نوعاً من السفسطة التي من شأنها أن تمنح « الأمير » ، وبحرية ، « كل الفضائل التي قد يحتاج اليها » ، وتفترض « أنه سيكون دائماً كما يجب أن يكون »[2] .

إلاّ أن نظام المعتقدات هذا ، المُسَلَّم بأنها المعتقدات الوحيدة المستقيمة (أو باختصار هذه الارثوذكسية الدينية والسياسية) أصبح هدفاً للاندفاعة الخفية للتأثيرات الفكرية الجديدة . إن

---

(1) « السياسة » . . . الكتاب السابع ـ ص : 288

(2) انظر : « في العقد الاجتماعي » الكتاب الثالث ـ الفصل السادس ـ الأعمال الكاملة ـ بلياد ـ 3 ـ ص : 412

الأمر لم يكن يتعلق بعد إلاّ بتيارات خفية بدرجات متفاوتة . لكن التقاءها مع بعض مَهَّدَ بشكل لا يقاوم لازمة الضمير الاوروبي(Crise de la Conscience europeenne) (وهو عنوان الكتاب الذي ظهر في 1935 ، لبول هارار ، والذي أصبح اليوم كتاباً كلاسيكياً) . التي ستكون أكثر من مجرد تمهيد لانحطاط الدولة ـ الأمة الملكية ـ بالمعنى الواسع للكلمة ـ.

لكنه كان من الواجب أيضاً ، لحدوث هذه الأزمة ، أن تتواطىء الأحداث (فهذه الأحداث لم تكن قادرة لوحدها فقط على أن تخلق شيئاً من لا شيء في ميدان الأفكار . لكنها كانت تقوم في آن معاً بدور الكاشف والمسَرِّع ، عندما يكون الفكر قد حَضَّرَ الأرضية ، بشكل كاف) .

وهكذا ، ضربة بعد ضربة ، أتى حدثان مُهمَّان بشكل فريد ، ومرتبطان ببعض جزئياً ، ليطبعا سنوات1680 ، من خلال توحيد جهودهما بطريقة مدهشة . الأول هو رجوع لويس الرابع عشر عن مرسوم نانت في عام1685 ، والثاني هو الثورة الانجليزية لعام1688 . « إن الارثوذكسية ، بالمعنى المشار اليه ، ستصاب بأضرار فادحة ، وذلك لمصلحة « الهرطقة » ، المدعوة لأن تعرف ، خلال القرن التالي ، تطورات نريدة ، وتنتهي أخيراً بانفجار1789 الفرنسي ذي النتائج العالمية .

الكتاب الرابع

الهرطقة وتطوراتها

وإذا كان صحيحاً (كما سيشير الى ذلك فيما بعد المفكر العميق ا. كورنو(A. Cournot)) أن فكرة التقدم اللامحدود تتصل عن قرب بأسرة الأفكار « الدينية » ، باعتبار أنَّ من شأنها أن تقدم إيماناً لمن لم يعد عنده إيمان آخر ، وأنْ تنهض ، بهذه الصفة ، بالنفوس من خلال اقتراحها عليهم هدفاً سامياً يجب على كل الكائنات ان تُسْهِم فيه أثناء وجودها العابر » ـ فإنه يجب الاستنتاج بأن كوندورسيه الذي التهمته ، مع الكثير من الآخرين ، ثورة أحلامه (المصادَرة والمنحرفة) ، ساهم حقيقةً ، وبأي إيمان ! وبأي حماس واضح ! في هذا الهدف السامي ! [1] .

جـ ـ في التيار المضاد : جـ. ب. ڤيكو(1668 -1743)

« كانت الديكارتية تهرب مرتعبة بعيداً عن الغابة المتوحشة للتاريخ . أما ڤيكو فكان يغوص بشغف في هذا الجزء من التاريخ الذي كانت فيه بالضبط رائحة النزعة التاريخية ، إذا صح القول ، هي الأقوى ، أي في التاريخ الأكثر بعداً والأكثر اختلافاً عن نفسية العصور المثقفة » .

بنيديتو كروس(Benedetto Croce)
(فلسفة جـ. ب. ڤيكو)

في بداية عام 1743 التي ولد فيها في فرنسا جان انطوان نيقولا كاريتات ، أو المركيز دو كوندورسيه ، مات في إيطاليا جان باتيست ڤيكو(Jean-Baptiste VICO) مؤلِّف العلم الجديد (Scienza nuova) (الذي ظهر في 1725 في حالته الأولى) [*] .

لقد مات وهو تقريباً غير معروف ، ومحكوماً عليه بالمصير الجاحد للعبقريات التي لم يُعرف قدرها . لقد كان مخدوعاً بقرنه . فقرنه ، ولو قيل عنه أنه قرن الأنوار ، لم يكن يعرف كيف يُقَدِّرُ الطريقة والشغف الذي كان يحاول بهما أن يخرق ظلام التاريخ العميق للامم . لقد كان عليه أن ينتظر القرن التاسع عشر ليقوم جيل ميشليه(Jules Michelet) بترجمة « العلم الجديد » للفرنسية (في 1824 -1826) ، مؤكداً حينذاك أنّه « من تأليف فيرجيل(Virgile) وڤيكو » وذلك بانتظار أن يعلن في مقدمته « لتاريخ فرنسا »(Histoire de France) ، في 1869 ، بأنه ليس له مؤلِّف آخر غير ڤيكو » .

لقد عارض هذا البطل الروحي (في عصره ، وضد روح عصره !) الحياة ، التي أساءت معاملته بقسوة ، بوعيه أن العناية الإلهية قد وضعته في سر الأمور البشرية ، وأنه قد تلقّى منها « المشعل » لإنارة أصول العالم الاجتماعي ، وإدراك « المعنى الكلي للانسانية » . وقد وافق ، وهو فخور بذلك ، على « أنها » قادته عبر طرق متباعدة [2] .

---

(1) ص 283 -284

(*) ظهرت الحالة الثانية في 1730 ، والثالثة في 1744 ، بعد قليل من وفاة المؤلِّف .

(2) نجد ترجمة فرنسية كاملة « للعلم الجديد » في ا. دوبين(A. DOUBINE) باريس ـ ناجل ـ 1953 . أما ترجمة

لكن المسائل الدينية (ولا سيما وضع الكاثوليك الذين كان الملك مؤيداً لهم بشكل سري) ومسائل السياسة الخارجية المرتبطة بشكل وثيق بالاولى ، لم يكن بإمكانها إلاّ أن تخلق ثانية توتراً خطيراً . فالاتصالات السرية لشارل (« الملك الذي يعوزه المال باستمرار ، والذي يلتمس بلاحياء الهبات الآتية من وراء المانش »(1)) مع لويس الرابع عشر ، الذي بلغ حينذاك أوج قوته في أوروبا ، أقلقت البرلمان والرأي العام المعاديين ، في آن واحد ، للفرنسيين وللكاثوليكية . وقد ازدادت خطورة الموقف بالكشف في عام1678 ، عن مؤامرة بابوية مزعومة لمصلحة دوق يورك(Duc d'YORK) ، جاك ، شقيق الملك ووريثه الذي كان رسمياً ، كاثوليكياً . وهكذا استعرت منذ ذلك الحين ، المعركة البرلمانية ، حول قضية استبعاد جاك من وراثة العرش . وقد صوت مجلس العموم بالموافقة على هذا الاستبعاد ، لكن مجلس اللوردات رفض ذلك في تشرين الثاني1680 . إن تاريخ التمييز المشهور بين التوريز(Tories) واللويكز(Whigs) يعود للصراع الحزبي القاسي والمعقد الذي ظهر آنذاك . فالأوائل كانوا محافظين ومعادين للاستبعاد ، ومناصرين ، عموماً ، لتوسيع الامتيازات الملكية . أما الأخرون فكانوا أحراراً ومؤيدين للاستبعاد ،ومدافعين عن حقوق البرلمان في وجه الملك .

واذا كانت مهارة شارل الثاني ، ومراوغته أيضاً ، وبراعته في كسب الوقت قد سمحت له بالوصول الى نهاية عهده في عام1685 ، في هدوء عابر ، فإن شقيقه دوق يورك ، الذي خلفه ، بالرغم من العديد من المؤامرات ، وتولى العرش تحت اسم جاك الثاني ، واجه صعوبات فوق مستوى قواه ومواهبه . إن من السهل كثيراً وبدون شك ، القول ، بعد فوات الأوان ، بأن عناده ورعونته جعلاه ،على ما يبدو ، هدفاً للثورة .

فقد عرّض نفسه ، وهو الكاثوليكي والمؤيد بحرارة للحكم المطلق ، للشك بأنه يريد أن يعيد إنجلترة لاحضان « البابوية » ، المكروهة والمرهوبة الجانب . ورغم إصداره في عام1687 لاعلان التسامح الموجه لغير الانجليكانيين ، بما فيهم الكاثوليك ، فأنه لم يعرف كيف يهدىء غضب الطهريين « الذين لا يريدون الحرية لأنفسهم « إذا أعطيت أيضاً للبابويين . ولقد أثار هذا الاعلان لدى الانجليكانيين مخاوف كبيرة . وطرح هؤلاء على أنفسهم ، زيادة على ذلك ، تساؤلاً عما إذا كان من الواجب التسامح مع البابويين الانجليز ، في الوقت الذي ألغى فيه لويس الرابع عشر ، « هذا الشيخ الملعون » ، الذي كان جاك الثاني حليفاً له ، مرسوم التسامح الخاص ببروتستانت فرنسا ؟ .

وعندما رُزقَ جاك الثاني ، في حزيران1688 ، بابن من زوجته الثانية الايطالية والكاثوليكية ، بدا أنَّ الكيل قد طفح . فقد كان الامل معقوداً ، حتى ذلك الحين ، على ولادة وريث بروتستانتي ، لأن الملك لم يكن له من زواجه الاول إلاّ بنتان هما ماري وآن ، البروتستانتيتان والمتزوجتان من أميرين بروتستانتيين . لكن الولادة الجديدة قتلت هذا الامل ،

---

(1) أنظر : ماندرو ـ المرجع السابق ذكره ص : 233 .

وفتحت أفقاً مكروهاً لوريث كاثوليكي . أيُّ حلٍ يمكن اعتماده(٦) ضد هذا الافق ، إن لم يكن اللجوء لأحد الصهرين ، وهو غيوم دورانج(Guillaume d'Orange) ، حاكم هولندة ، وزوج ماري البروتستانتي ؟ . ولقد وافق هذا على التدخل بعد أن استُدعي لذلك ، في آن واحد ، من طرف الانجليكانيين وغير الانجليكانيين ؛ ومن طرف التوريز والويكز . ونزل على الشاطىء الانجليزي مع جيشه في تشرين الثاني 1688 ، حيث استُقبل كمحرر . وقد كتبت على أعلامه هذه الكلمات : من أجل الحرية ، من أجل البرلمان ، من أجل الدين البروتستانتي .

واعتُبر هرب جاك الثاني في كانون الاول بمثابة تنازل عن العرش . وهكذا أصبح غيوم وماري ، بصفة مشتركة ، ملكين على انجلترة في شباط 1689 ، بعد أن وافقا على أعلان أو لائحة الحقوق (Bill of Rights) التي صاغها البرلمان على غرار الشرعة الكبرى ، وعريضة الحقوق . إنَّه انتصار الملكية التعاقدية والبرلمانية على الحق الألهي والحكم المطلق . إنَّه أكثر من ذلك ، انتصار البروتستانتية المضطَهَدة والمهدَّدة بشكل خطير ، على الكاثوليكية المضطهِدَة(١) .

لقد كان من المحتمل أن تكون آثار إلغاء مرسوم نانت عابرة نسبياً لو لم تحدث الثورة الانجليزية الثانية . فالدول التي لجأ اليها البروتستانت الفرنسيون سئمت سريعاً من سخط وأحقاد هؤلاء المهزومين . لكن ثورة 1688 أتت لتعطي مدى وصدى جديدين لهذا السخط ولهذه الاحقاد . فعلى سبيل المقابلة بالمثل ، أخذ العديد من المهاجرين خارج فرنسا ، ينشرون في كل مكان كان يصل اليه تأثيرهم ، المديح الحماسي لانجلترة المتجددة ، ويبررون في نفس الوقت احداث 1688 بقولهم : إن تمرد الانجليز ضد ملكهم البابوي لم يكن أقل شرعية من تمرد البروتستانت الفرنسيين ضد الطاغية لويس الرابع عشر . إن شهادة القس جيريو ، في هذا الصدد ، ثمينة وذات دلالة .

جيريو « المهين » (*) (Jurieu «L'injurieux»)

نشر جيريو ، بين عامي 1686 و 1689 ، « الرسائل الرعوية ، المشهورة ، الموجهة الى مؤمني فرنسا الذين يئنون تحت الأسر البابلي » (Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone).

إن بعض هذه الرسائل التي يدعم فيها شرعية حق المقاومة النشيطة ، أو بعبارة أخرى ، التمرد ، يعود تاريخها بالضبط لعام 1689 . إن هدفها لم يكن مدح ما جرى في انجلتره بحماس ، بأقل مما هو إدانة لحكم لويس الرابع عشر المطلق ، بشدة .

إن جيريو لا يردد في كتاباته (وكما سيأخذ عليه ذلك بوسّيه في التحذير الخامس للبروتستانت في عام 1690) إلاّ كلمة عقد . فهو يرى أن من الواضح ، كالنهار وجود عقد أو ميثاق متبادل ،

---

(1) الموسوعة العللية ـ مقالة أ . بورد (A. Bourde) عن بريطانيا العظمى ـ وموسوعة Pléiade ـ التاريخ العللي ـ 3 ـ ص : 178 - 181 ـ وص : 211 ـ ف . مورو (F. Mauroy) .

(*) على حد تعبير ب . هازار في « الازمة . . . » ـ ص 87 .

صريح أو ضمني بين الشعب والملك : إن علاقة الرعية بالامير مثل علاقة الخادم بالسيد ، والزوجة بالزوج ، والابن بالاب ، ليست ولا يمكن أن تكون إلاَّ تعاقدية ، مهما قال فيها أنصار الحكم المطلق . إن العقد السياسي (والمقصود هنا فقط عقد الخضوع أو الحكم ، لأن جيريو لا ينظر في عقد المجتمع) يُظهر أنه ليس هناك من حكمٍ ذي حق ألهي . إن الملوك ، بالرغم من أنهم ، فعلياً ، جنود الله » ونوابه وصوره الحية » ، لا يستمدون سلطتهم مباشرة منه ، وإنما من الشعوب . لهذا فإن السيادة تكمن بالاصل في الشعب ، فهو موضوعها الاول وهو الذي يمتلكها لدرجة أكثر ارتفاعاً ؛ لأنَّ الذي يُوصِلُ شيئاً يجب أن يملك ما يوصله » بطريقة أكمل » . إن العقد السياسي يَحُدُّ من سلطة الامير من خلال توضيحه لهدفها بدقة : فالشعب لم يعطه السيادة إلاَّ من أجل حفظ أمواله وحياته وحرياته ودينه . فاذا انتهك الامير البنود الاساسية للعقد ، وإذا أصبح نيره ظالماً وعنيفاً ، وإذا سبب بادارته السيئة اضطرابات ، فإن للشعب الحق بمقاومته . (1) .

إننا نجد هنا ثانية أفكار البروتستنت المناهضين للملكية في القرن السادس عشر ، وقد تكيفت مع الجو الجديد ، وخاصة مع أحداث انجلترة . فعقد الخضوع ؛ وسيادة الشعب ، بمعنى سمو الجماعة ، ممثلة بالكبار ، وبالمجالس والبرلمانات والمدن (لأن هؤلاء ، برأي جيريو ، هم الشعب ، الذي ، لا يعني الجمهور) ؛ وحق المقاومة النشيطة ، أخيراً : كلها أفكار لا جديد فيها . ومع ذلك ، فقد كتب جيريو ، في حماسه لتبرير ما قامت به الامة الانجليزية ، جملة جديرة بالملاحظة (بسبب نبرتها أكثر مما هو بسبب مضمونها نفسه) وقابلة لأن تُذَكِّرَ بالمستقبل الديمقراطي البعيد ، أكثر مما تُذَكِّرَ بالماضي الوسيطي المُلهِم لناهضين الملكية : » يجب أن يوجد في المجتمعات سلطة ما لا تكون مضطرة لأن تكون على حق من أجل إثبات صحة أعمالها . إلاَّ أن هذه السلطة لا تكون إلاَّ في الشعوب » . ولئن استنكر بوسيه هذا القول باعتباره نوعاً من العبادة غير المعقولة للجمهور أو للعدد الاكبر ، فليس في هذا ما يدعو للمفاجأة . ولكن ، لنقرأ بالاحرى السطور التي سبقت الجملة المشهورة ؛ » إن الامر لا يتعلق حتى بمعرفة ما إذا كانت الامة الانجليزية على حق ، بالاساس ، في كل هذا . لأنه عندما قد تكون على خطأ فأنه يجب . . . » (وهنا تتبع الجملة السابقة) . وهذا يعني أنه بغض النظر عن كل برهنة ـ وقد استطاع القس المتحمس أن يقوم بذلك باندفاع ـ فإن الضرورة المطلقة التي وجدت انجلترة نفسها فيها فيما يتعلق بصيانة البروتستانتية ، كانت تكفي لتبرير قيامها بطرد ملكها .

منذ ذلك الحين ، أصبح بالامكان فهم الشكوى المرة لبوسيه ـ بوسيه المعادي لجيريو ، بوسيه الارثوذكسي الكبير الذي رأى كل تهديدات الهرطقة تحلق في الافق وتقترب ، والذي قال فيها

---

(1) حول جيريو : أنظر : ر . ليرو (R. Lureau) » المذاهب السياسية لجيريو » (Les doctrines politiques de Jurieu) ـ أطروحة حقوق ـ بوردو 1904 .

ـ جـ . هـ . دودج (G. H. Dodge) ـ » النظريات السياسية لهوغونيي الشتات » (The political theories of the hngnenots of the dispersion) ـ N. Y. Columbia U. P. ـ 1947 ـ الطبعة الثانية 1972 .

ـ ت . غرايه (Th. Goyet) ـ » انسانية بوسيه » (L'humanisme de Bossuet) ـ اطروحة دكتوراه في الاداب ـ باريس ـ Klincksieck ـ 1965 . (ص 441 وما بعدها) .

في كانون الاول 1688 : « إني لا أفتأ أئِنُّ على انجلترة » [1] .

2 ـ الارثوذكسية المزدوجة :

ما هو نظام المعتقدات ، سواء الدينية أم السياسية ، المُسَلَّم بأنها مستقيمة ، والوحيدة المستقيمة ، والتي كانت مؤسسات الحكم الملكي المطلق تزدهر بداخله ، كما تزدهر في هواها الحيوي والمقوي ؟ . وما هي السمات الاساسية التي كانت تسمح بتعريفه ؟ يمكن الاجابة : الايمان بالعناية الآلهية ، وأوّليةُ الواجبات ، والقبول بالعقل ـ النظام (La raison- discipline) .

إن العالَم ، كما يُعَلِّم بوسيه في كتابه « السياسة » . . . (وبروعة أكثر في « الخطاب حول التاريخ العالمي ») محكوم بالعناية الآلهية . فليس هناك قط من صدفةٍ في حكم الامور البشرية . إن الحظ ، هذه الكلمة العزيزة على مكيافللي والتي يستعملها علم التنجيم ، ويسرف في ذلك ، ليس لها أي معنى ، « إن لم يكن معناها تغطية جهلنا » . إن حكمة الله تتجلى في كل الأمور البشرية : إنها حكمة أبدية لا محدودة ، وحيث تكون الحكمة لا محدودة ، لا يبقى هناك مكان للصدفة . إن الله يُمسك بمقاليد كل الممالك ؛ إن بيده كل القلوب ، فأحياناً يحبس الشهوات وأحياناً أخرى يطلق لها العنان : وبهذا « يحرك كل الجنس البشري » . إنه يُحضِرُ النتائج ، في الاسباب الاكثر بعداً . « إن هذا التسلسل الطويل للاسباب الخاصة التي تبني وتقوض الامبراطوريات » يخضع للاوامر السرية للعناية الآلهية . إن الله وحده يعرف كيف يُخضع كل شيء لارادته . فليس هناك قط من قوة بشرية لا تُستخدم رغماً عنها في تدابير غير تدابيره . إنَّ غاية حكم العناية الالَهية هذا هي خلاص المختارين . فهو ليس « بقدر » أو « بقانون » ، كما يشير لذلك ناقد مثل ت . غوييه الذي يراه « يقظاً ، حساساً » ، مشابهاً بالاجمال « لملك ، عاقل ومطلق ، يستعمل بشكل مفيد رعاياه الاوفياء ويحقق سعادتهم » . إن سعادة الانسان على هذه الارض ، التي لا يعتبر فيها إلاّ عابر سبيل زائل ، تبقى ثانوية بجانب خلاصه الابدي ، وخاضعة له . إلاّ أن الانسان عاجز عن بلوغ هذا الخلاص بواسطة قواه وحدها ، ولهذا فانه بحاجة للنعمة الإلَهية . إن الاخلاق لا تشكل إلاّ جزءاً من الدين المُنْزَل ، ولا يمكن أن توجد بشكل مستقل عنه » [2] .

ومن قيادة العناية الإلَهية للعالم ، الموجَّهَة نحو خلاص النفوس ، ننتقل بشكل طبيعي الى أولية الواجبات .

إن الحرية (كما كتب بوسيه) أعطيت لنا ، ليس من أجل التحرر من نير الوضع البشري « وإنما من أجل حمله بشرف ، بحمله طواعية » . إن في هذا رفض لحرية خاطئة ووهمية لن تكون إلاّ تمرداً مجنوناً وعقيماً ضد ما هو محتوم ! إن النبرة لم توضع على الحقوق ولا على السعادة وإنما

---

(1) ر . ليرو ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 144 .

ـ سنجد الجزء الاساسي من « التحذير الخامس للبروتستانت » في جـ . لانسون (G. Lanson) : « بوسيه : نبذات من الاعمال المختلفة » (Bossuet, extraits des œuvres diverses) باريس ـ 1899 .

(2) أنظر : « الخطاب . . . » مع مقدمة جـ . تروشيه (J. Truchet) ـ باريس ـ منشورات Garnier ـ 1966 .

على الواجبات : إنّه سُلّمٌ متصاعد من الواجبات ، يرتفع من الرعية الى الملك ، ومن الملك الى الله (بما في ذلك الواجبات الخاصة بالملكية ، التي يخصص لها بوسيه كل الكتاب السابع من « السياسة » . . .) . إن كل واحد يتلقى في إنجازه لهذه الواجبات الفردية والعامة (المتعلقة بالدولة) ، المساعدة من النعمة الالهية ومن الاطار التقليدي الموروث عن العصور الوسطى والذي يحدد له مكانه في السلم الاجتماعي . وإن لكل واحد القدرة لأن يرتفع في هذا السلم شريطة أن يخضع لقواعد ثابتة ومتفقة مع النظام الذي أراده الله .

إنّ هذا النظام هو نظام عقلاني . فاذا كان بوسيه يستبعد الصدفة أو الحظ ، فلأنّ العقل السيد الذي يرأس العالم ويهيمن عليه ، في شكل العناية الالهية ، يستبعده من حيث التعريف . (« حيث يوجد الكثير من العقل، يوجد القليل من الحظ »[1]) . لقد أشرنا سابقاً لدور العقل في ترتيب الملكية ، وأوضحنا أن الامر يتعلق بالعقل ، حسب مفهوم القرن ، أي العقل ـ الانضباط (وليس العقل النقدي) . إن قبول كل فرد بهذا العقل ـ الانضباط ، بدءاً بالملك السيد نفسه ، المطلق ولكن العاقل ، يعتبر عاملاً مساعداً إضافياً وفعالاً في الانجاز الواعي للواجبات الفردية والعامة (المتعلقة بالدولة) .

هكذا نرى الى أي حد ساعد هذا المفهوم في غرس الاعتقاد لدى المحكومين بان الملك لا يستطيع أن يريد ، وبكل القدر الذي يكون فيه السيد حقيقةً ، ولا يستطيع أن يفعل إلاّ ما هو جيد للمملكة ! .

إن في كل هذا تأكيدات ، ذات طابع فوق طبيعي الى حد كبير ، أتت بشكل خاص لتدعيم السلطة . أليست هذه السلطة نابعة من الله سواء بصورة مباشرة (حسب رواية الحق الالهي الغاليكاني) أم غير مباشرة . إن طاعة الملك من طاعة الله ، ملك الملوك ، ومصدر كل سلطان ، والموضوع الاول لكل طاعة . وعدم طاعة الملك هي كعدم طاعة الله : لنتذكر هنا لويس الرابع عشر حين يحث ابنه على إظهار الاحترام الاكبر لذاك الذي يجعل الامراء ، باعتبارهم جزءاً من قوته العليا ، محترمين من قبل الآف البشر .

إن في كل هذا تأكيدات تستبعد ، بسبب فضيلتها فوق الطبيعية ، القلق الضار والمرضي ، والفضولية العقيمة : باعتبارهما عنصراً مذوباً لكل سلطة ضرورية وسمّاً خطيراً بالنسبة للعقيدة الملكية والعقيدة الكاثوليكية . وهذا كما لو أن الانسان لم يكن شديد النزوع ، بشكل غريزي ، لرفض كل إكراه ديني وزمني ! . لقد كان لدى لويس الرابع عشر رعب من القلق الذي يجعل حكم الكائن البشري ، الطموح والمغرور بشكل طبيعي ، أكثر صعوبة . وقد شهّر بوسيه بكآبة ، وهو يفكر بانجلترة المحزنة (ضحية الاصلاح المشؤوم !) التي قتلت ملكها شارل الاول ، زوج هنرييت دو فرانس ، بالداء في إحدى أشهر مرثياته بقوله : « إننا نُضعِفُ الدين عندما نُغَيِّرُهُ وننتزع منه وزناً ما ، وهو الوحيد القادر على ضبط الشعوب . إن لدى الشعوب في أعماق القلب قلقاً لا أعرف ما هو . لكنه قلق يتسرب من القلب عندما ننتزع من الشعوب هذا المكبح الضروري ، ولا

(1) ت . غوايه ـ ص : 336 .

نترك لها شيئاً تحتاط به ، وذلك عندما نسمح لها بأن تجعل من نفسها سيدة لدينها »[1] .

هكذا تبدو الهرطقة ، بوجهيها ، المقابلين لنقطتي الدين والحكم واللتين تدور حولهما ، برأي بوسييه . الأمور البشرية . (الدين والحكم المتحدان « في نوع من الاشتراك في السيادة ») (Condominium) . هكذا يحلل نظام المعتقدات الذي تَغَذَّتْ منه ، واستمرت عليه المؤسسات في ذلك العصر[2] .

كيف يمكن ، في مواجهة ذلك ، تحليل النظام المناقض ، أي الهرطقة التي جرى التمهيد لها بشكل خفي ؟ .

3 ـ الهرطقة : الفردية والعقلانية :

إنعتاق الفرد أو الفردية(Individualisme) ، تلك هي السمة الاساسية الاولى .

في اليونان القديم ، وفي العصر الكلاسيكي ، شَهَّر أفلاطون وأرسطو ، حارسا المدينة القلقان ، بالفردية باعتبارها نفوراً للفرد من الاكراهات الاجتماعية ، ومن الواجبات الثقيلة للمواطن . إن صفة عضو المدينة ، الواعي لالتزاماته نحوها ، كانت تتغلب للغاية ، بنظرهما ، على صفة الفرد ، المبهمة والتي لا قيمة نهائية لها . ومع قدوم العصر الهلليني وانحطاط المدينة ، تغيرت الامور : فقد ظهرت فكرة أن الانسان له قيمة نابعة فقط من صفته كفرد إنساني ، وكوحدة إنسانية متميزة ومنتمية للمدينة العالمية الواسعة . وكان من نتائج ظهور هذه الفكرة الاقرار بأولوية هذا الفرد بالنسبة لأي مجموعة . ثم أتت المسيحية ، على إثر الرواقية ، لتؤكد استقلالية الحياة الروحية لكل واحد ، ولتُعلن الطابع الفردي للخلاص : وقد نجم عن هذا الامر الاعتراف بالقيمة المطلقة والسامية لكل كائن بشري ، (أو بتعبير أفضل لكل « شخص بشري ») ، باعتباره صورة الله ، الذي يجد فيه غايته ، والذي لا يمكن بأي حال أن يُعامل كمجرد آلة للجماعة السياسية . لقد استفاد هذا الفرد المسيحي ، كما أرادته وصنعته العصور الوسطى (التي كانت عصر تفتحه) من تأطير مزدوج وصارم : تأطير الكنيسة من جهة ، وتأطير المجتمع الزمني من جهة أخرى . ولقد كان من غير الممكن ، في تلك الفترة ، تصور وجود حقوق فردية إلا بالرجوع لنظام قانوني محدد : فالقِنُّ له نظامه مثلما أن للملك نظامه . إن الشعب يُمَثَّل في الجمعيات برؤسائه الطبيعيين . وهناك روابط اجتماعية من كل الانواع : إقطاعية ، تجمعية حرفية ، دينية ، اقليمية توحد بين الانسان والانسان ، وتخضع الانسان للانسان ، وتضمن حداً أدنى من طاعة الفرد للاكراهات العديدة والمتنوعة ، وتستبعد أيضاً ، كتعويض رصين ، كل عزلة لهذا الفرد .

(1) أنظر مرثية هنريت دو فرانس ـ في نروشيه ـ ص :80 .

(2) إن تعبير Condominium هو لـ . ت . عوايه ـ ص : 253 .

(3) أنظر هـ . لاسكي(H. Laski) ـ « الليبرالية الاوروبية من العصور الوسطى الى أيامنا هذه »(Le libéralisme européen du Moyen Age à nos jours) ـ مترجم عن الانجليزية ـ باريس ـ1950 .

ـ ر .هـ. تاوني(R. H. Tawney) ـ « الدين وانطلاقة الراسمالية »(La réligion et l'essor du capitalisme) ـ باريس ـ منشورات Rivière 1951 ـ (مترجم عن الانجليزية) .

ولكن ها هو عصر النهضة يأتي كرد فعل على العصور الوسطى . ويتحرر الفرد ، وحتى لو كان قليل التحلي بالفضيلة العزيزة على مكيافللي ، بشكل مدوٍ من الانضباط الكاثوليكي الطويل ، ويندفع بتلذذ في الغابة الاجتماعية ، ويتطلع للانعتاق في كل الميادين . ونرى شغف الاكتشاف والمطلب النقدي ، وروح البحث الحر ، وتمجيد الغرور الانساني ، يمتزج بأرادة القوة وتمجيد الجسد والفن ، بأشكاله الاكثر وثنية ، لدى نخبة ضئيلة من النماذج الاستثنائية من البشر ، الذين كانوا غالباً ، وفي آن واحد ، محاربين وفنانين وعلماء ، ولا أخلاقيين عن طيب خاطر ، وشرسين . لقد أذهل هذا الامر فيما بعد (وبما في ذلك القرن العشرين) المخيلات بطريقة فريدة ، ولكن ليس بدون أن يزين اللانسانية ، لقاء ثمن زهيد ، بالامجاد الرومانسية للانسانية المتفوقة .

إلاّ أن رد فعل العصر ضد التنظيم الوسيطي المعروف بطابعه التقليدي والسكوني ، والقائم على أسس أخلاقية أكثر مما هي إقتصادية ، شجع على الانعتاق الاقتصادي للفرد أيضاً . فقد كانت روح العصر تناضل من أجل قيام تنظيم ديناميكي . يتبنى معيار المنفعة ، المحددة تبعاً لاشباع الحاجات الفردية ، والتي يتم الحصول عليها بالحد الاقصى من الإثراء الفردي . وقد تمحور هذا التنظيم حول السعي لإنتاجٍ بلا حدود ؛ الامر الذي يتناسق ، بشكل كامل ، مع الطابع الشره للشهية الجديدة للثروة . وهذا دون أن ننسى أن هذا الفرد ، السائر في طريق الانعتاق الاقتصادي ، والذي تسيطر عليه غريزة الكسب وروح المشروع ، هذا « البائع »(Marchand) (وهو تعبير يضم أصحاب المعامل ، والممولين وكذلك التجار أو المفاوضين بالمعنى الحصري للكلمة) ، سيجد في الدولة الحديثة ـ المنعتقة بشكل موازٍ باعتبارها وحدة سياسية سيدة ـ حليفاً ثميناً ، وذلك خلال مرحلة طويلة . ذاك أن هذه الدولة الحديثة ، هذه الدولة القومية السائرة في طريق المركزية ، ستقوم بضمان السلام الداخلي ؛ وباقامة شبكة من المواصلات المحمية براً وبحراً ، وستمنع ، أخيراً ، الكنيسة من كبح التقدم الاقتصادي من خلال معارضتها الاستغلال المكثف للفرص الجديدة ، بالانظمة القديمة المسبِّبة للشلل .

الى أي حد إستبْدلت فردية عصر النهضة هذه ، بفردية الاصلاح الديني ذي المدى والاتساع الاعم بكثير ؟ . لقد قسم السؤال مؤرخي هذه الحركة الدينية الكبيرة ذات النتائج العميقة والمتنوعة ، التي تتجاوز قضية الايمان وحدها .

إن جورج بوردو(G. Burdeau) سيتحدث عن « الوجهين » اللذين يفترحهما الاصلاح فيما يتعلق بالنقطة موضوع النقاش :

« إن الاصلاح يظهر للبعض كمحرك لنزعة ذاتية مطلقة تترك للضمير مسؤولية تأسيس كل القيم الفردية والاجتماعية . إنه يبدو كمدرسة للفردية نفسها ، باعتبار أنه انطلق من ممارسة الحكم النقدي ، القائم على رفض كل سلطة لم يعترف الانسان ، بحرية . . . بشرعيتها . ويظهر الاصلاح بالعكس للاخرين من خلال السمات الخشنة التي يقتبسها من لوثر ، أو المتزمتة التي يدين بها لكالفن . ويرى فيه هؤلاء مذهباً للنظام ، يدعو على الصعيد الديني لعقيدة أكثر موضوعية ، وأكثر إطلاقية ، من

تلك التي كان يدافع عنها فقهاء العصور الوسطى ، كما يدعو على الصعيد السياسي لخضوع محترم للسلطات ، تجلى في مؤسسات جنيف الكالفينية بقدر ما تجلى في لعنات لوثر ضد الفلاحين المتمردين » [1] .

إن طرح عبارات النقاش أسهل من حسمه . لكن من الممكن بذل جهد للنظر اليه بوضوح أكبر . الامر الذي سيقود المؤرخ لتمييز النتائج غير المباشرة وذات المدى البعيد للاصلاح عن نتائجه المباشرة والفورية .

كيف ننكر أن الفرد المتحرر من السلطة العقائدية للبابوية يقع الآن فوراً تحت سلطة الكتاب المقدس والتوراة ، أي بعبارة أخرى ، كلام الله الذي يفسره بقوة البداهة رجل مُلهم ومُتصلف ، يُسَمّى لوثر ثم كالفن . إن هذا الفرد لن يستطيع التذرع ببحثه الخاص ، وعقله الخاص ، وبحثه الحر ضد سلطة « المفسِّر صاحب الامتياز » ، التي لا تنفصل عن سلطة الكتاب المقدس . فالسلطة المذهبية الجديدة تستبعد كل فردية على صعيد الايمان .

هكذا عمل الاصلاح مباشرة ، وفوراً ، وفي المدى القصير ، على إيجاد رؤساء روحيين جدد ، يمثلون الحقيقة الموضوعية التي أُصلحت وجُدِّدت .

ولكن كيف ننكر أن روح التمرد الفردي والبحث الحر أحرزت في الأجل الطويل ، وكنتيجة غير مباشرة للاصلاح ، تقدماً هاماً في كل الميادين بالرغم من المصلحين أنفسهم ؟ . لقد أخذت، أعداد متزايدة من الافراد تستسلم أكثر فأكثر لاغراء الانعتاق من السلطات الدينية الجديدة ، الناشئة عن التمرد الاصلي ، وكذلك من السلطات السياسية القديمة والجديدة . لقد رفض جـ . بوردو ، بحزم أن يقلل من أهمية ما وصفه « بالمعنى الديمقراطي للاصلاح » ، وذَكَّر بواقع أن المؤلفين الذين تركت نظراتهم أثراً في جمهور المثقفين ، بعد ثورة 1789 ـ من أمثال كوندورسيه (Condorcet) وبونالد (Bonald) وبالزاك (Balzac) ـ وافقوا دائماً على وجود صلة نسب بين الروح الليبرالية والبروتستانتية ، لنخلص إذن من هذا للقول بأن البروتستانتية أودعت ، بدون أي شك ، في النفس الغربية عامل تخمير فعال ودائم للاحتجاج الفردي ، وذلك بشكل يتجاوز كثيراً نواياها مؤسّسيها (وإن كان متفقاً مع ماهيتها الداخلية) [2] .

وإذا عدنا الى الميدان الاقتصادي لنلتقي ثانية بالفرد السائر في طريق الانعتاق منذ بداية عصر النهضة ، والذي تسيطر عليه غريزة الكسب وروح المشروع ، فأننا سنكتشف بوضوح أن الكالفينية ، ولا سيا في شكلها الطهري ، باشرت سيرها في نفس الاتجاه الفردي (وبقوة مُسَرِّعَة فريدة من نوعها) . لقد ظهر في عام 1905 كتاب شهير لعالم الاجتماع الالماني الكبير ماكس ويبر (Max Weber) ، بعنوان « علم الاخلاق البروتستانتي وروح الرأسمالية » (L'éthique

---

(1) جـ . بوردو (G. Burdeau) ـ « الوسيط في علم السياسة » (Traité de Science Politique) ـ المجلد 6 ـ الكتاب 2 ـ ص : 130 (الطبعة الثانية ـ باريس ـ منشورات L. G. D. J - 1971) .

(2) المرجع السابق ـ ص : 141 والحاشية 53 .

protestante et l'esprit du capitalisme) وقد عمل هذا الكتاب ، في أيامنا هذه ، على إشاعة فكرة وجود صلة روحية بين الكالفينية والرأسمالية التجارية في ذلك الوقت : ألم يكن اغتناء أصحاب « الايمان الحقيقي ، شاهداً على قدَرهم وعلى انتقائهم الإلهي » ؟ [1] .

لقد تَلمر كل من عصر النهضة والاصلاح والثورة الاقتصادية في القرن السادس عشر (المحتومة بالنسبة للنبلاء) والتطور السياسي (المؤكد لمحضر الضبط القاسي الذي وضعه مكيافللي) ، بعزم ، من أجل الوصول لعصر البائع هذا ، الذي سيكون ، في الوقت نفسه ، عصر الطبقات الوسطى : إن تجمعاً من الافراد الجريئين ، والمليئين ثقة بثرواتهم فقط ، كانوا يعانون أكثر فأكثر من إكراه الانظمة ويتطلعون ، بهمة ، للحد الاقصى من الانعتاق الاقتصادي .

العقلانية : إنها السمة الاساسية الثانية للهرطقة . لقد كتب أريك ويل(Eric Weil) يقول : « إن هوبس وسبينوزا(Spinoza) ولوك(Locke) وبايل(Bayle) وفولتير(Voltaire) وغيرهم ، متفقون على النقطة القائلة بأن أي سلطة ، دينية أم لا ، لا يمكنها الاستناد لمجرد التقاليد أو للانوار الخاصة ، أمام محكمة العقل السيد » . إننا لن نعود الى هوبس ، وسنحتفظ بالحديث عن لوك للفصل الخاص به ، لما له من أهمية استثنائية ، وسنتعرض لفولتير في معرض حديثنا القادم عن عصر الانوار . أما الآن فأننا ستتكلم عن بايل (المتوفي في عام1706) وسبينوزا (المتوفى في عام1677) بعد أن نقوم بتوضيح موجز ، على سبيل التمهيد ، للعقل لدى ديكارت(Descartes) سلفهم الكبير (المتوفى في عام1650) .

كتب بول هازار ، عن لسان فونتنيل(Fontenelle) ، يقول : « إن ديكارت « المهندس » هو الذي أعطى « النبرة » للعصر الجديد !.فالعقل الديكارتي لا يقبل بأي شيء كأمر حقيقي إلا بعد التعرف عليه بشكل مؤكد ، بأنه كذلك . وهو يوصي بالتفكير ثانية بكل الاراء ، وباصلاحها من خلال ضبطها على المستوى العقلي ! . لقد فضّل فونتنيل ، في نهاية القرن ، هذا المنهج الجديد للتفكير ، على فلسفة ديكارت نفسها التي رفضها . ولكن لنحذر من ردّ هذا الميتافيزيقي العميق الى « الديكارتية المنهجية » البعيدة عن تمثيل كل الديكارتية ، مهما كانت شهرة كتاب « خطاب حول المنهج »(Discours sur la méthode) . ولنحذر أيضاً من إلصاق نوايا هرطقية به سواء في السياسة أم في الدين . فقد دافع عن نفسه ، في هذا الصدد ، بصدق وقوة . وأعلن صراحة طاعته لقوانين وأعراف بلاده ، وكذلك لدين طفولته . إلاّ أنه لم يستطع ، من جهة أخرى ، منع التشويهات التي تعرّض لها مذهبه في المستقبل عبر سيره . كما لم يستطع منع شكه المؤقت من أنْ يبين الطريق لشك نهائي ، ولا منع عقله المكبوح إرادياً من أن يبين الطريق للعقل الجريء في الازمنة اللاحقة . العقل الذي ازدادت جرأته بقدر ما كان يستطيع ، منذ ذلك الحين أن يعتمد ، أكثر فأكثر ، على النمو الحاسم للعلوم الدقيقة . ففي عام1687 نشر اسحق نيوتن(Isaac Newton) ، عملاق الفكر العلمي ، كتابه المشهور « الاسس الرياضية للفلسفة الطبيعية »(Principes mathématiques de la philosophie naturelle) . لقد كان تفكيره النظري يتغذى من التجريب . وقد إنطلق (كما يقول

---

(1) المرجع السابق ـ المجلد6 ـ الكتاب الاول ـ ص : 156 وما بعدها .

فونتنيل) مما يرى ليجد له سبباً . ويبدو أن عقله قد « اخترق قلب الطبيعة » . لقد تحققت كلمة ف . بيكون : « المعرفة هي القدرة » ، وتحققت معها كلمة ديكارت حول البشر الذين أصبحوا « سادة الطبيعة وَمُلاّكها » .

من مثل هذا النمو للعلوم ، وبشكل ملازم له ، للتقنيات ، كان من الممكن انتظار ولادة فكرة ، ستفرض نفسها ، غصباً ، مع الزمن ، وستكون ، بشكل ما ، المظهر الديناميكي للعقل : إنها فكرة التقدم . ولنطلب ، بالاحرى ، أيضاً من فونتنيل ، هذا المتبسم ولكن الهام ، الذي انخرط حينئذ في النزاع المشهور (الذي كان أدبياً بالاساس) بين القدامى والمحدثين ، والذي نطق ، في عام 1688 ، لمصلحة هؤلاء الاخيرين ، بالحكم المعروف جيداً والذي يتجلى فيه إيمان بالانسان ، ينوب عن إيمان عصر النهضة ويوسّعه : « إن البشر لن يتقهقروا مطلقاً ، والنظرات السليمة لكل النفوس الطيبة ستضاف دائماً لبعضها البعض » (*) .

بايل وسبينوزا

عقل بايل . . . إن بيار بايل ، البروتستانتي من جنوب فرنسا ، الذي أصبح يُعرف « بفيلسوف روتردام » ، المجادل الذي لا يتعب ومؤلّفَ ، « القاموس التاريخي والنقدي » (Dictionnaire historique et critique) المشهور في 1696 ، لم يكف عن المطالبة بحقوق العقل والحقيقة في وجه الحجة السلطوية . لقد أعلن بأن ما آمنا به وعلّمناه باستمرار ليس له مع ذلك أي قيمة ، وإنَّ قِدَمَ الاخطاء لا يمكن أن يجعلها تصبح حقائق ، وأن الزعم بأنَّ الرأي المنقول من جيل الى جيل ، ومن قرن الى قرن ، لا يمكن أن يكون خاطئاً كلياً ، إنما هو مجرد وهم . إن الحقيقة ، بالنسبة لهذا البطل العنيد الفكر ، هي دائماً (كما قال أ . لابروس (E. LABROUSSE) ، « إعادة اكتشاف شخصي ، وامتلاك نشيط يحققه الفرد » ، وأنه لا يوجد هناك من تقادم ضدها . ففي « جمهورية الافكار » يُعتبر التعارض الحر بين الافكار هو القاعدة . وفيها نعترف فقط على أمبراطورية الحقيقة والعقل ؛ ونَشِنُّ معركة « بشكل بريء على أيٍ كان » (صديقاً أو قريباً ، لا يهم !) . من أجل جعله ينتصر على الخطأ والشهوات . إن القاموس ، الذي الهمته هذه الروح ونشطته كلياً بشكل (كما أشار بول هازار) ترسانة إستمر الناس ، بعد وفاة المؤلّف بمدة طويلة ، بغرف كل الاسلحة ، المسنونة حسب الرغبة ، منها ، عندما كان الامر يتعلق «باستبدال السلطة بالنقد » (1) !

عقل سبينوزا . . . رفض فيلسوف لاهاي الاحكام المسبقة المتعلقة بالدين ، والتي تُرجعه لأسرارٍ لا معقولة تُعارض كل استعمال حر للرأي ، وكل تمييز بين الصحيح والخطأ ، وتطفىء « كل

(*) في « إستطراد حول القدامى والمحدثون » (Digression sur les Anciens et les Modernes) (1688) ـ حول فونتنيل ، الذي فُهِمَتْ اهميته « كمنشد للعقلانية النقدية » (على حد تعبير و . كروس) في فرنسا ، أنظر « الموسوعة العالمية » وكتاب س . ر . كاريه (S. R. CARRE) « فلسفة فونتنيل أو إبتسامة العقل » ـ باريس ـ 1932 .

(1) حول بايل ـ أنظر . اليزابيت لابروس (E. Labrousse) : « بايل » (Bayle) ـ (مجموعة : فلاسفة من كل الأزمنة) ـ باريس منشورات Seghers 1965 .

نور » الفهم . واعتبر أن المعجزات المزعومة تعمل على التشكيك بوجود الله أكثر مما تبرهن عليه : أليست هذه المعجزات عبارة عن مخالفات لنظام الطبيعة الثابت ؟ . ويندد سبينوزا بالخرافة ، هذه « الغباوة » التي بها يُحرَّف الدين ، والتي لا سبب آخر لها ، ولا غذاء آخر ، غير الخوف - لكنها ، للأسف ، الوسيلة الاكثر فعالية لحكم الجمهور : « فبها يمكن حمله بسهولة ، تحت ستار الدين ، أحياناً على عبادة الملوك كآلهة ، وأحياناً على لعنهم وكرههم كمصيبة مشتركة على الجنس البشري » . ويسارع سبينوزا ليعلن بأنه ، إذا كان مثل هذا الدجل يتلاءم تماماً مع النظام الملكي ، فأن شيئاً من هذا القبيل لا يمكن تصوره أو تجريبه في جمهورية تمنع الحرية المشتركة فيها من أن يخضع « الرأي الخاص الحر » للاحكام المسبقة ، أو يكون عرضة لأي إكراه[1] .

إن الفيلسوف ينتفض هنا ، بشكل جلي ، كمواطن في هولندة الحرة . ومع ذلك فإن نقطة انطلاقه ، كمنظر سياسي (فهو مؤلف لبحثين بالاتينية هما : « بحث في اللاهوت - السياسي » (Tractatus theologico- politicus) الصادر في عام1670 ، « والبحث السياسي » (Tractatus politicus) ، غير المكتمل ، الصادر في عام1677) تبدو قريبة بشكل خاص من نقطة انطلاق هوبس . فهو أيضاً يعتقد بأن كل إنسان في الحالة الطبيعية يمتلك حقاً سيداً على كل ما يستطيع القيام به ، أي أن هذا الحق تحدده قوته وشهيته . وهذه الحالة لها مساوىء خطيرة ، منها عدم الأمان . وللتخلص من هذه الحالة ، والعيش بشكل أفضل ، تحت مظلة الضرورة والعقل في آن معاً ، يتحد البشر في جسم واحد ، وينقل كل منهم كل حقه الطبيعي ، بموجب ميثاق صريح أو ضمني ، لهذا الجسم الاجتماعي ، أي للمجتمع . ويصبح لهذا المجتمع فقط ، منذ ذلك الحين ، حق طبيعي سيد على كل الاشياء . إنه سيد غير مقيد بأي قانون ، ويجب على الجميع أن يطيعوه في كل شيء . « وحتى لو كانت أوامره هي الاكثر حماقة في العالم » ، فإن العقل يأمر بالخضوع لأن في هذا اختيار الاقل من بين شرَّين .

لكن الاختلافات مع هوبس تظهر بعد تجاوز نقطة الانطلاق هذه .

والاختلاف الاساسي الاول يكمن في أن هوبس آثر الملكية أو سلطة الفرد الواحد ، من بين كل أشكال الحكم . أما سبينوزا فاختار الديمقراطية . فقوة وإرادة الكل مجتمعين تحلّ ، من خلال الاتحاد الاجتماعي ، محل قوة وشهية كل فرد . إن الديمقراطية تُعَرَّف ، بدقة ، بهذا الاتحاد بين البشر « في كُلٍ واحدٍ له حق سيد جماعي على كل ما هو بمقدوره » . إنَّها أيضاً النظام الذي تكون الاوامر اللامعقولة فيه ، من أقل الامور التي يُخشى حدوثها : وينبع هذا من غايتها نفسها التي تكمن في تخليص البشر من السيطرة - اللامعقولة - للشهية ، والابقاء عليهم ، بقدر الامكان ، ضمن حدود العقل ، ملهم الوئام والسلام . إن الديمقراطية هي إيضاً النظام الاقل بُعداً عن الحرية والمساواة الطبيعيتين . لأنَّ كل فرد ينقل حقه الطبيعي لاغلبية المجتمع « الذي يشكل في حد ذاته جزءاً منه » (وليس لرجل آخر بحيث لا يُستشار فيما بعد) . إن الجميع يبقون إذن متساوين كما كانوا سابقاً في

(1) حول سبينورا : أنظر : ش . أبوهن(Ch. Appuhn) : « سبينوزا » (مجموعة : « حضارة ومسيحية) - باريس - منشورات Delpeuch -1927 .

الحالة الطبيعية [*] .

اما الاختلاف الثاني فيكمن في أن الحق الطبيعي لكل فرد ، لدى هوبس ، يختفي جذرياً في الحالة الاجتماعية ، « فالانسان كان عليه أن يموت بالطبيعة ليلد في الحياة الاجتماعية » . إن عملية النقل للوفياثان كانت كلية ومطلقة . أما عند سبينوزا ، فإن هذا الحق المنقول ، يبقى ، بالعكس ، حياً . إن العيش في أمان (وهذا ما يشكل بالضبط الغاية الاخيرة التي على الدولة ضمانها) ، يعني ، بالنسبة لكل فرد « أن يحفظ بمقدار ما يستطيع ، وبدون إلحاق ضرر بالآخرين ، حقه الطبيعي بالوجود وبالتصرف » [1] .

وأما الاختلاف الاخير ، الذي يساهم في توضيح الاختلاف السابق ، فهو الاكثر جاذبية . ففيه ينفصل سبينوزا ، مواطن الجمهورية الحرة ، أكثر ما يمكن ، عن هوبس (كما ينفصل عنه ، في نفس الوقت ، بطل فكري آخر ، مثل بايل ، ولكن باسلوب مغاير) . إنه يرى أن مراقبة الاراء والمذاهب والامتثالية الخارجية التي يفرضها اللوفياثان هما ثمن مرتفع جداً وغير مقبول للسلام . إن فيلسوف لاهاي يحتفظ صراحة بحرية التفكير وإصدار الحكم . بالرغم من احتمال مناقضة هذا الامر تقريباً لمقدماته المنطقية (وذلك وفاءً منه لمتطلبات عقله الاكثر عمقاً) . « إن أي شخص لا يمكن أن يتنازل عن حرية إصدار الحكم والتعبير عن الرأي كما يريد . فكل فرد هو سيد أفكاره الخاصة بمقتضى حق طبيعي عالي » . إن المعضلة تكمن في توضيح المقياس الدقيق الذي يمكن لهذه الحرية أن تُعطى فيه بدون أن يشكل ذلك خطراً على السلام في الدولة . لكن أي تنازل حول المبدأ نفسه لا يمكن أن يكون مقبولاً . إن سبينوزا لا يخشى هنا من أن يكرر : لا ، إن أي شخص لا يستطيع أن ينقل لأي شخص آخر حقه الطبيعي ، ولا ملكة « استعمال عقله استعمالاً حراً » ، ولا أن يكون مُكرهاً على التخلي عن ذلك . ويتوج سبينوزا هذا الشرح بأعلان رائع لرأيه السياسي فيما يتعلق بغاية الدولة .

إن هذه الغاية ، على حد قوله ، ليست السيطرة . فالدولة لم تُؤَسَّس من أجل إخضاع الانسان بالخوف ، وجعله يتعلق بأنسان آخر ، وإنما ، بالعكس ، من أجل تحرير الفرد من الخوف » . لا ، إن هده الغاية ليست في تحويل البشر من وضعية الكائنات العاقلة ، الى وضعية الحيوانات الوحشية أو الانسان الآلي . لقد تأسست الدولة ، بالعكس ، لكي تتمكن أرواحهم واجسامهم من القيام بأمان بكل وظائفها ، ولكي يستعملوا هم أنفسهم عقلاً حراً . . . إن غاية الدولة في الحقيقة ، إذن هي الحرية » [2] .

(*) « وبالاجمال » فان سبينوزا (على حد تعبير ر . دو لاشاريار(R. de Lacharrière) : في كتابه : « دراسات حول النظرية الديمقراطية : سبينوزا ، روسو ، هيغل ، ماركس » ، باريس - بايو-1963) اقام النظرية الديمقراطية في تصورها الاساس من خلال اجراء عملية التقاء بين السلطة والحرية : ان من الصحيح انه اقامها بدون جدوى ، لان اي شخص لم يأخذ باله منها .

(1) أنظر : ر . دو لاشاريير(R. de Lacharrière) في : « دراسات حول النظرية الديمقراطية : سبينورا - روسو - هيغل - ماركس » : (Etudes sur la théorie démocratique: Spinoza, Rousseau, Hegel- Marx) 26 باريس - منشورات Payot -1963 . ص :

(2) المرجع السابق - ص : 26 وما بعدها .

الطبيعة والعقل : بوفندورف(Pufendorf)

كان سبينوزا يعارض المعجزات بقوانين الطبيعة : كما لو أن الله كان خاضعاً لهذه القوانين (كما كان بوسيه يقول ، بسخط) . والواقع أن العقل ، في المرطقة ، اتفق مع الطبيعة على القيام بعمل مشترك . صحيح إن الله هو خالق الطبيعة ، لكن علاقات هذه الطبيعة بهذا الخالق خضعت منذ الآن ،وستخضع ، أكثر فأكثر ، لمراجعة رصينة .

إننا نعرف موقف غروتيوس من الحق الطبيعي ، وجملته الجريئة (. . . ومع ذلك فقد نتفق . . . على أنه لا يوجد من إله قط . . . » الخ) . وها هو الالماني صامويل بوفندورف يسير ، بعد أكثر من أربعين سنة من « قانون الحرب والسلام » في إثر رجل هولندة الكبير ، وينشر (في عام1672) « قانون الطبيعة والبشر »(De jure naturae et gentium) الذي تلاه (في عام1673) بحث موجز بعنوان : « واجب الانسان والمواطن حسب القانون الطبيعي »(De officio hominis et civis juxta legem naturalem) لقد حاز أستاذ « قانون الطبيعة والبشر » في هايدلبرغ ثم في لاند بالسويد ، على شهرة واسعة في كل أنحاء أوروبا ، التي رأت فيه الند لغروتيوس . أما عنوان بحث الموجز « فكم فاجأنا في ذلك التاريخ ! إنه يبدو متقدماً بمئة سنة على الاقل » (على حد قول ب . هازار) . (1) .

إن المؤلف يعلن بأن النزعة الاجتماعية الطبيعية لدى الانسان ، العزيزة على غروتيوس كما هي على الرواقيين ، تتفق كلياً (وإن كان هذا لا يحلو لهوبس) مع حب الذات والاهتمام بحفظ الذات . إن العقل السوي يُعَلِّم بأنه إذا كان المرء يحرص على حفظذاته فإنه لا يمكن أن يهمل كل اهتمام بمصالح الاخرين ، دون أن يؤدي ذلك للاساءة للغاية المذكورة . إن على كل فرد أن ينزع ، بقدر ما يتعلق الامر به ، لتشكيل « مجتمع يسوده السلام » ، مع كل الآخرين ، والمحافظة عليه ، وذلك وفقاً لدستور وهدف كل الجنس البشري بدون استثناء : وفي هذا يتجلى المبدأ الاساسي للحق الطبيعي ، الذي يمكن أن نستنتج منه كل القواعد المتعلقة بما ينبغي الالتزام به تجاه الآخرين .

إن اسم هذا الحق نفسه يبين أنه قابل لان يُعْرَفَ بواسطة الانوار الطبيعية للعقل ، وبواسطة التأمل في الطبيعة الانسانية ، بصفة عامة ، وبدون مساعدة الوحي . إن القوى الوحيدة لفهمنا ، المفكر في دستور البشر ، تسمح له بأن يكتشف « بوضوح وبشكل متميز » ضرورة تكييف سلوكنا مع القواعد المستخلصة من المبدأ الاساسي . ومع ذلك فإن المؤلف ـ الذي يرفض بحياء افتراض غروتيوس الذي يصفه بالكافر واللامعقول ـ يحرص على إعلان أنه « من أجل إعطاء قوة القانون لمبادىء العقل هذه ، فإن يجب افتراض وجود ألوهية تحكم ، بواسطة عنايتها ، كل الاشياء ، والجنس البشري ، بصفة رئيسية » . إن الالتزام بالحق الطبيعي يأتي إذن من الله نفسه ، الذي يأمر البشر ، بقوة ، بالتقيد به . أمَّا الملوك فيجب أن يُعطوا « قوة القانون المدني الكاملة » لأكبر قدر

---

(1) ر . دوراتيه : « جان جاك روسو وعلم السياسة في عصره » الطبعة الثانية ـ باريس ـVrin 1970 ـ ص : 78-83 و142-145 .

ممكن من قواعد الحق الطبيعي هذه : إن هذه القواعد هي أعلى من القوانين الوضعية ، التي لا تعتبر (مثلها) ضرورية لحفظ الجنس البشري بصفة عامة .

وبالرغم من احتياطات المؤلف ، البعيدة عن أن تكون مجرد احتياطات خطابية ، أصبح الانفصال بين علم اللاهوت والحق الطبيعي أمراً ناجزاً [1] .

إن بوفندورف يصطدم أيضاً مع هوبس عندما يتعلق الامر بحالة الطبيعة ، التي يرى بأنها هي السلام ، لأن المبادىء الاساسية للعقل مطبقة فيها . إنه سلام لا يقوم على أي اتفاق ، غير مفيد في هذا الصدد ، لأن الالتزام بالحق الطبيعي (الذي يخضع له كل البشر باعتبارهم مخلوقات عاقلة) هو أساس كاف له .

لكن مؤلفنا يرى نفسه ملزماً بالاعتراف بأن هذا النوع من السلام ، الذي يعارض به حالة الحرب المزعومة للكل ضد الكل ، حسب رأي هوبس ، هو سلام ضعيف وغير مضمون بما فيه الكفاية . . . وأنه ، إذا لم يأت شيء آخر ما لمساعدته ، لن يفيد إلاّ قليلاً جداً في حفظ البشر ، وذلك بسبب خبثهم وطمعهم غير الموزون وبسبب الجشع الذي يرغبون به بمال الغير » [2] .

إن هذا الشيء الاخر هو مؤسسة الدولة . الدولة التي ينسب لها تلميذ غروتيوس ، مثل معلمه ، أصلاً تعاقدياً وفردياً ، ولكن بدقة فريدة لم نكن نجدها لدى الهولندي . إن بوفندورف يتخيل وجود عقدين أو ميثاقين ، أدرج بينهما مرسوم . فبموجب العقد الاول الذي يؤسس المجتمع المدني ، يتعهد البشر بأن لا يشكلوا ، من الآن فصاعداً ، إلاّ جسماً واحداً ، وأن ينظموا باتفاق مشترك كل ما يتعلق بحفظهم وأمنهم الطبيعي :

إن الاجماع مطلوب لقيام هذا العقد . فيما بعد يقرر المرسوم شكل الحكم ، بالاكثرية . وأخيراً يتدخل العقد الثاني الذي بموجبه يَعِدُ المحكومون الحكام بطاعة مخلصة ، مقابل تعهد هؤلاء بالسهر على الخير العام : إن ميثاق « الخضوع » هذا ، هو ، بشكل جلي ، الاكثر أهمية بنظر بوفندورف (الذي يقف هنا أيضاً ليعارض مباشرة هوبس) .

إلاّ أن تناقضاً ما يشوه ، لسوء الحظ ، هذا النظام . فالمؤلف لا يستخلص من موقفه النتائج المنطقية . إنَّ خلاصاته « لا تتفق مع المبادىء التي يستخدمها كأساس » . فهي تظهر أنه يبقى مؤيداً للحكم المطلق ، ولكن بشكل غير منطقي (حسب التعبير الحاد لـ : ر . دوراتيه) . وإذا تذكرنا ما أخذه باربايراك على غروتيوس من أنه أعطى « الكثير لسلطة الملوك » ، فإننا سنندهش من ملاحظة الى أي حد كانت الاتجاهات المؤيدة للحكم المطلق في ذلك القرن تتجلى حتى في داخل ما يُسمى بالمدرسة « الحديثة » للحق الطبيعي [3] .

---

(1) أنظر ب . هازار ـ « أزمة الضمير الاوروبي » (Crise de la conscience européenne) باريس ـ 1935 ـ ص : 283 .

(2) ر . دوراتيه : المرجع السابق ذكره ـ ص ـ 143 .

(3) المرجع السابق ـ ص 209-216 .

لكنَّ ما له أهمية أكثر ، بالنسبة لدراسة وفهم الهرطقة ، إنما هو إدراك المدى الذي وصل اليه الترابط بين الطبيعة والعقل ، وذلك من خلال فكر نفس المدرسة : فلقد أخذ كل منهما ، بعد أن انتصبا ككيانين ، يطالب لنفسه ـ مثل الله ـ بمكان الصدارة .

إلاّ أن من العقلاني ومن المعقول (والطبيعي !) أن يتطلع الانسان ، بكل قواه ، للسعادة على الارض ، حتى ولو احتفظ باهتمامه بالسعادة السماوية ، أي بالخلاص . إن لبوسيه ، في أرثوذكسيته المتصلبة ، الحرية في أن يفرض على المسيحي ، ضد طبيعته الفاسدة ، أن « يميت جسده » دائماً بحجة تجريب وتعلم كيفية الموت ؟ . لكن سبينوزا يرد على ذلك بأن التأمل بالحياة وليس بالموت هو شُغل الحكيم ، وإن من المناسب لهذا أن « يتمتع بملذات الحياة ، وبعذوبة العطور ، وبجمال النباتات ، وبالعاب المسرح » وبكل التسليات التي يمكن أن يوفرها لنفسه بدون إلحاق الاذى بالآخرين : وفي هذا يتجلى ما هو معقول ، وليس في التمويت والتقشف والزهد »(1) .

إن السعادة الفردية ليست ، من جهة أخرى ، أنانية . إنها لا تنفصل (حسب المجرى الجديد للافكار المسيطرة) عن السعادة المشتركة ، أي عن السعادة الانسانية . إن كلمة السعادة ، بهذا المعنى الذي يطال في آن واحد الفرد والمجتمع ، ستكتسي طابعاً سحرياً ، وستطالب بدورها بمكان الصدارة أيضاً .

إن هذا المضمون للهرطقة كما أُعِدَّ بشكل حفي ، يسمح إذن بارجاعه وتلخيصه في أربع كلمات أساسية ، تحولت الى رايات لم تُنشر بالحقيقة إلاّ فيما بعد ؛ في العصر المسمّى بعصر الانوار ، وهذه الكلمات هي : الفرد ، العقل ، الطبيعة ، السعادة (*) . إن هذه الكلمات الجديدة ، المحطِّمة للمعتقدات اليقينية القديمة ، كانت تستدعي معلماً جديداً للفكر : يكون أكثر إقناعاً مما هو عدواني ؛ حريصاً على إعادة البناء ، وفي نفس الوقت ، على الانعتاق ! حازماً ومحدوداً في تطلعاته في آن واحد ؛ ينزع بطيب خاطر « لاصلاح الامور » ولكن دون أن يتنازل أبداً عما هو أساسي . إن هذا المعلم الجديد للفكر سيكون جون لوك : « الشخصية البارزة » (على حد تعبير ب . هازار) في أزمة الضمير الاوروبي (التي عشّنها ، هذا الاخير ، وحَلّلها) . جون لوك ، مواطن توماس هوبس ، الفردي ، مثله ، ولكن المعادي ، بشراسة ، للحكم المطلق (والمعادي أيضاً لبوسيه في هذه المسألة كما في غيرها) ،جون لوك ، رائد عصر الانوار (L'âge des Lumières) والمتربص « على منعطف الطرق الاوروبية المؤدية للقرن الجديد »(2) .

---

(1) ب . هازار ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 311 .

(*) إن من الافضل أيضاً الاحتفاظ بكلمة التقدم ، باعتبارها لم تكن بعد إلاّ بذرة ـ لكنها بذرة مليئة بالوعود ـ التقدم الذي لا يمكن فصله عن « ديناميكية العقل » ، والذي يجب انتظار القرن التاسع عشر ليكون له أيضاً الحق بالصدارة .

(2) المرجع السابق ـ ص : 256 -258 .

الفصل الثاني

جون لوك أو الفردية الليبرالية

« مشروعه الاساسي هو استعمال الحرية وصيانتها »
ر . بولان(R. Polin)

عندما غادرت الاميرة ماري ، ابنة جاك الثاني ، الملك المعزول ، وزوجة غيوم دورانج ، الملك الجديد ، هولندة ، في شباط1689 ، للالتحاق بزوجها في انجلترة ، لتتوج معه بشكل مشترك ، جلبت معها على ظهر سفينتها إيزابيلا ، رجلاً بشوشاً ، كان طبيباً وفيلسوفاً ، إسمه جون لوك(John Locke) ، قادته الظروف للعب دور فعال كمستشار سياسي .

ولد لوك في عام1632 . ولهذا فقد كان لديه من العمر ست وخمسون سنة عندما عايش هذا المنعطف الاساسي في حياته . فقد عاد ، هو أيضاً ، الى بلاده التي كان عليه أن ينفي نفسه منها لعدة سنوات . وقد حمل مع أمتعته مخطوطات متنوعة سيُقدر لها أنْ تُحدث ضجة كبيرة ودائمة في العالم . والواقع أنه سيبدأ اعتباراً من تاريخ هذه العودة بممارسة عمله ككاتب ، وسينشر سواء باسمه ، أم بشكل مغفل من أي إسم ، مؤلفاته البارزة وهي :

« بحث حول الفهم الانساني »(Essai sur l'entendement humain) (1690) و « رسائل حول التسامح »(Lettres sur la tolérance) (اعوام1689 ,1692,1690 بدون أسم مؤلف) « ومقالتان في الحكم »(Deux Traités du Gouvernement) (بدون إسم مؤلف) ، و « بعض أفكار حول التربية (Quelques pensées sur l'Education) (1693) ، و « المسيحية العاقلة » (Le Christianisme raisonnable بدون إسم مؤلف في1695 .

ويجب القول مع بـ . لاسليت(P. Laslett) « إن جون لوك الذي وَقَّعَ مقدمة كتاب « بحث حول الفهم الانساني » ، أصبح بهذا التوقيع نفسه جون لوك التاريخ الفكري » ؛ وأنه يدين لهذا التوقيع بالظهور ، منذ ذلك الحين ، « كمؤسسة قومية ، وكسلطة دولية » ؛ وأن جون لوك الفكر السياسي ، بالمعنى الضيق للكلمة ، الذي انكب على قضايا حكم البشر ، ليأخذ في النهاية دوره ، على إثر هوبس (وكنقيض لهوبس) في سلالة المنظّرين الكبار للدولة ، لم يكن إجمالاً إلاّ إضافة ناجحة على السمعة العالية لفيلسوف الفهم ـ وذلك في نفس الوقت الذي كان فيه التتاج ،

المحتمل إذا صح القول ، لظروف خاصة الى حد ما[1] .

هذه الظروف يلخصها إسم أحد السياسيين الاكثر جدارة بالملاحظة ، والاكثر إثارة للجدل ، في عهد عودة الملكية ، وهو لورد أشلي (Lord Ashely) ، كونت شافتسبري الاول . لقد كان هذا اللورد ، في البداية ، مستشاراً مسموعاً جداً للملك شارل الثاني . لكنه ما لبث أن قطع صلاته به ليصبح أحد الزعماء الرئيسيين للويكز (الاحرار) ، وينتهي بالرزوح في صراعه الضاري ضد شارل . ولقد دخل لوك في خدمته بصفة طبيب شخصي ، وربما أنقذ حياته بفضل عملية - معجزة . ولهذا كسب صداقته ، واطّلع منه على دقائق وخفايا السياسة في ذلك العصر ، الحافل بالدسائس والمؤامرات ، الوهمية أو الحقيقية . وقد طلب اليه شافتسبري القيام لحسابه ، بدراسات متنوعة أو استشارات حول مسائل مدنية أو دينية معاصرة ؛ وقدّر عالياً رأيه فيها . وهكذا تمّ اكتشاف لوك ، الجامعي من الدرجة الثانية وخريج اكسفورد ، على يد هذا « المعلّم » من الدرجة الاولى .

وبعد وفاة شافتسبري (في آخر نيسان 1679 ، بهولندة التي اضطر للهرب اليها) ، لم يعد لوك يشعر بالامان ، في انجلترة ، لذلك كان عليه أن يسلك بدوره نفس الطريق ، في ايلول 1683 ، ولمدة خمس سنوات كانت مثمرة للغاية . وقد عقد لوك في هولندة صداقات ثمينة . وأنهى فيها كتابة « بحثه حول الفهم الانساني » . لكنه لم ينجُ مع ذلك من السياسة . ففي تشرين الاول 1687 (على وجه الاحتمال) قُدِّمَ للحاكم الاقليمي غيوم دورنج . وإن مجرد تمكنه ، بعد عام ، من الابحار ، على متن « ايزابيلا » ، مع الاميرة ماري ، ليشهد على رصيده[2] .

1 - الفيلسوف : تحليل الروح

وسط أزمة كانت تضع موضع التساؤل العديد من المعتقدات اليقينية العقائدية ، كان « بحث » لوك يبدو كمحاولة إعادة بناء فكري متواضعة نسبياً . لقد كُتبت بما فيه الكفاية « روايات » حول الروح (كما سيقول فولتير بتهكم (مستهدفاً ديكارت من بين غيره من المؤلفين) ؛ ونُوقشت ، بما فيه الكفاية ، مسائل ما فوق الطبيعة والميتافيزياء (أي المناقشات في الفراغ) . وها قد آن الاوان للتخلي عن هذه الالعاب العالية وغير المجدية بالتأكيد ، وللكف عن الضياع في محيط المعارف الواسع التي تتجاوز مقدرتنا ، والذي لن نجد فيه « لا قاع ولا شاطىء » . لقد آن الأوان لنكتفي بدراسة ما يتعلق مباشرة بقيادة حياتنا ، وما هو مفيد مباشرة لها . لنتأمل فقط صورة الربان الذي يسافر في البحر ، ومعه آلته الخاصة بسبر الاعماق ؛ إنه لن يستطيع دائماً التعرف ، بواسطة هذه الالة ، على كل الاعماق المختلفة ؛ لكنه لن يحتاج ، لكي يوجه جيداً جولته ويتجنب القاع السطحي الخطير ، إلاّ لمعرفة بعض الاماكن ، ويكفيه أن يعرف أن حبل آلته طويل بما فيه الكفاية

---

(1) « مقالتان في الحكم » - طبعة نقدية مع مقدمة لـ . ب . لاسليت (P. LASLETT) - Cambridge U. P. -1960 - المقدمة ص : 37 .

(2) م . كرانستون (M. CRANSTON) : « جون لوك ، سيرة حياة » (John Locke, a biography) - لندن - 1957 - الفصل التاسع والعاشر ، ص : 105 -128 .

بالنسبة لهذه الاماكن . كذلك فأنه ليس من شأننا في هذا العالم ، برأي لوك ، أن نعرف كل الاشياء ، وإنما فقط تلك التي تهم الادارة الصحيحة لوجودنا . فلنوجد إذن القواعد التي « يمكن ويجب » بواسطتها لمخلوق عاقل ، مثل الانسان ، في الحالة التي هو عليها في هذا العالم ، « أن يقود مشاعره والاعمال التي تتعلق به » ، ولن يكون علينا أن نقلق من وجود عدة أمور أخرى افلتت من معرفتنا .

لقد كان الفهم الانساني هو هذه الألة التي يحتاج اليها الانسان ليعرف بالضبط الطول اللازم من أجل قيادة حياته . إن بذلنا الجهد لمعرفة قوى روحنا بدقة ، ورؤ ية أي الاشياء تتناسب مع مقدرتها ، وما يقع ضمن نطاق مداها ، أو فوق مستوى فهمها ؛ ورسم الحدود ليقينية معارفنا ؛ وكشف أسس الاراء التي نراها تسيطر بين الناس ؛ وإيجاد الحدود التي تفصل بين « الجزء المظلم والذي لا يمكن اختراقه كلياً . . . والجزء المضيء » ، في مختلف المواضيع التي تنبغي معرفتها : تلك هي سلسلة المهام التي بمقدورنا القيام بها ، والتي تعتبر ، في نفس الوقت ، استعمالاً مثمراً لأليات روحنا .

لقد كان لوك عدواً للدوغمائية(Dogmatisme) ، ولمذهب الشك(Scepticisme) وللبيرونية (Pyrrhonisme) (*) . إلا أن طلب الشيء الكثير من الفهم ، من خلال التبجح الفكري ، والمغالاة ، سيؤ دي في النهاية الى تثبيط الهمة ، ووضع كل شيء موضع التساؤ ل ، وتحقير كل شيء ، نظراً لعدم إمكانية فهم كل شيء ، والى الغرق في الكسل والبطالة : في حين « أنَّ معرفة قوى روحنا وحدودها تكفي للشفاء من الشك والتهاون الذي نستسلم له ، عندما نشك بقدرتنا على إيجاد الحقيقة » .

ولكي يقوم بشكل فعال ، وخطوة خطوة ، وبطريقة واضحة « وتاريخية » بهذا الفحص لملكات الروح ؛ ولكي يرى بوضوح الوسائل التي يقوم الفهم بواسطتها بتكوين الافكار التي لديه عن الاشياء ، برفض مؤ لف « البحث . . » كل قيود التقاليد الفلسفية مهما كانت (فالفلسفة ، كما يعلن ، هي في النهاية ، « المعرفة الحقيقية للاشياء ») . كما يرفض كل الاراء والاحكام المسبقة . إنه يريد أن يكون مجرد عامل مكلف بتنظيف الميدان قليلاً ، وبأبعاد جزء من الانقاض القديمة التي تعترض سبيل المعرفة ، والتي توقف أو تخفف من تقدمها . ويعتبر لوك أن تحمل أعباء هذه المهمة المتواضعة هو شرف كبير في قرنٍ أنتج ، بالخصوص ، رجلاً لا يُضاهى مثل نيوتن »(1) ..

لقد قادته هذه المهمة ، لاعتبار الروح الانسانية كلوح خالٍ من اي نقش ، أو كصفحة ورق

(*) نسبة الى بيرون اليوناني ، وهي نزعة فلسفة شكية تقرر أن كل حقيقة هي احتمالية . (المترجم) .

(1) « بحث فلسفي حول الفهم الانساني »(Essai philosophique concernant l'entendement humain) - ترجمة بيار كوست(P. COSTE) - الطبعة الرابعة - 1700 - باريس - Servière - ر . بولان(R. POLIN) - « السياسة الاخلاقية لجان لوك »(La politique morale de john Locke) - باريس - P. U. F - 1960 - ص : 47 - ,107 -108 .

بيضاء لم يكتب عليها أي شيء إطلاقاً . إن الافكار التي تسجل على هذا اللوح أو هذه الصفحة لا يمكن أن تأتي إلاّ من التجربة . لأنه لا وجود قط لأفكار أو مبادىء فطرية ، أي مستقلة عن التجربة . فمن التجربة تستمد الروح كل موادها ، ثم تقوم بعد ذلك بصياغتها ومزجها وتحويلها بمهارة فائقة . لكن للتجربة وجهين : الاحساس الناتج عن احتكاك المواضيع الخارجية بالحواس ؛ والتفكير الذي هو ادراك الروح لعملياته الخاصة . في هذا الرفض للفطرانية (*) ، نجد في لوك عدواً للدوغمائية : « فهو يأمل بتهديم الامتياز الذي تتمتع به المبادىء المعلن بأنها فطرية ، والذي تستمده من سطوتها فقط ، وبدون أي بحث أو تفكير » ؛ ويدافع (مثل سبينوزا) عما يبدو له أنه الخير الأعظم للفرد ، وهو : حرية الحكم . إن الفرد يجب أن يكون حراً في الحكم على الاشياء حسب قانون العقل ـ باعتبار أن فهمه قد تحرر من كل العقبات والاكراهات ذات المصدر الداخلي والخارجي(1) .

ولكن ها هو لوك يطرح أسئلة خطيرة جداً تتعلق بالله ، أو بفكرة الله ، وبالتسامح الديني . إن « البحث . . . » « والرسائل حول التسامح » و« المسيحية العاقلة » تقدم بوفرة معلومات حول مواقف لوك من كل هذه المسائل .

إن فكرة الله ليست فطرية ، لكن العقل يقودنا الى هذه الحقيقة « الأكيدة والبديهية » القائلة بأن هناك كائن أبدي ، قوي جداً ، وذكي جداً . إلاّ أن نور الوحي ينضاف الى نور العقل ؛ فالايمان هو عبارة عن إذعان للوحي لكنه مع ذلك ، لا يملك أي سلطة ضد قرار واضح وصريح للعقل . إن لوك يعطي نفسه الكثير من حرية التصرف في هذا الموضوع : لهذا فإننا لا نفاجىء إذا ما وجدناه يرتبط بهؤلاء الانجليكانيين الموصوفين بدقة بالخلاصيين ، الذين كان إيمانهم يكتفي بالحد الادنى اللازم ، لكن هذا الايمان كان ايجابياً ، ولم يكن قط مجرد تأليهية (*) ، أو مجرد دين طبيعي . إن العقل يحتفظ لنفسه بحصة الاسد ، وبالحكم النهائي ، في الكتابات الدينية للوك (الذي كان مؤمناً بعمق (وهذا ما ينبغي أن لا ننساه) ، وكان يريد أن يكون مسيحياً أرثوذكسياً) . ويمكن القول بأن الاهمية الحية لهذه الكتابات تكمن في أنها تكشف بوضوح غير عادي طبيعة « التسوية » التي تم التوصل اليها ، في نهاية قرن ديكارت وهوبس وجاليله ونيوتن ، بين المعتقدات التقليدية والفلسفة الجديدة(2) .

ألم تكن حرية الحكم الفردي تتضمن ، فضلاً عن ذلك ، حرية الاعتقاد بهذا الامر أو ذاك ،

(*) (Innéısme) وهي الفلسفة القائمة على الاعتقاد بالافكار الفطرية (المترجم) .

(*)(Déısme) مذهب فلسفي يقر بوجود الله وينكر الوحي والاخرة (المترجم) .

(1) ر . بولان ـ المرجع السابق ـ ص : 66 .

ـ أنظر : جـ . شوفاليه(J. Chevalier) : « تاريخ الفكر »(Hıstoire de la peusée) ـ باريس ـ 1961 ـ Flammarion ـ المجلد3 ـ ص : 500 وما بعدها .

ـ أ . ريفو(A. RIVAUO) ـ « تاريخ الفلسفة »(Hıstoire de la phklosophıe) باريس ـ P. U. F ـ 1950 ـ المجلد3 ـ ص : 385 وما بعدها .

(2) بازيل ويلي(Basil WILLÈY) = « خلفية القرن السابع عشر »(The Seventeenth Century Background) ـ Penguin Books ـ لندن ـ 1962 ـ ص : 258 .

أو حتى بعدم الاعتقاد بأي شيء ؟ ولكن هل كان هذا يتفق مع النظام الاجتماعي ، ومع نظام الدولة ؟ . وكيف يمكن للحاكم أو للسلطة المدنية أن تتسامح مع أولئك الذين كانت لديهم أراء دينية مختلفة (أو لَمْ يكن لديهم أي رأي ديني) دون أن تخلّ بالعبء الملقى على عاتقها ؟ وعلى أي الاسس يمكن « تحرير البشر من السيطرة التي يمارسوها على بعضهم البعض في القضايا الدينية » ؟ .

الجواب : إن كل الاختصاص القضائي للحاكم يتعلق حصراً بالخيرات المدنية ، وان كل سلطة للدولة تتحدد بالاهتمام بأمور هذا العالم ، ولا يجب عليها أن تمس أي شيء مما يتعلق بالحياة المستقبلية وبخلاص النفوس » . ومن جهة أخرى ، فإن استقلالية الحكم توجب أن يُتْرَكَ كل فرد ، في نهاية الامر ، ومن أجل خلاصه ، « لنفسه ولضميره الخاص » . إن طبيعة الفهم الانساني لا تريد أن يخضع هذا الفرد لإكراه من أيّ قوة خارجية ؛ فلا مصادرة الاموال ولا السجن ولا التعذيب بقادرة على « تغيير حكم الروح على الاشياء »(1) .

ومع ذلك فإن التحرير ، الذي يجعل لوك من نفسه رسولاً له ، يترك جانباً ـ وهذا من مميزات عصره ، فئتين من الناس : الكاثوليك والملحدين .

الكاثوليك (*)لأنهم يطالبون بامتيازات فاحشة ، وسلطات مرفوضة لبقية البشر . فهم يعلّمون ، بالخصوص ، بأن الملوك الذين صدرت بحقهم قرارات حرمان يمكن أن يطردوا من العرش : لكنهم يحفظون لسلطتهم التسلسلية الكنسية حق إصدار قرارات الحرمان ، الامر الذي يبررون لأنفسهم من خلاله « الاستيلاء على حقوق الدولة ، وعلى أموال وحرية المواطنين في أي مناسبة » . إن هذا يعني بدقة تأسيس السيطرة على النعمة الالهية . لا ، إنَّ هؤلاء الناس لا يمكنهم أن يطالبوا بتسامح الحاكم .

أما فيما يتعلق بالملحدين ، فإنه لا يمكن إقامة أي شيء ثابت أو مقدس بناء على كلامهم أو قَسَمِهم أو العقد المبرم معهم ، نظراً لأن كل شيء ينهار لمجرد الغائهم للاعتقاد بالله . إلاّ أن هذا الاعتقاد هو ما يُكَوِّن الروابط في كل مجتمع بشري . لا ، إنه لا يمكن التسامح بأي شكل مع أولئك الذين ينكرون وجود قوة إلهية .

هل يجب أن نأخذ على لوك أنه كان وليد عصره ؟ إن . ر . بولان الذي يطرح هذا السؤال ، يُذَكِّرُ بأنه نظراً لأن التسامح ، بالنسبة لمؤلّف « رسائل حول التسامح » ، يجب إن يمارس بالضرورة ضمن إطار الحالة المدنية ، « فإن كل ما من شأنه أن يلحق الضرر بوجود الجماعة السياسية والسلام المدني يجب أن يُستبعد »(2) .

(*) الذين لم يُسَمُّوا بالاسم ، لكن الاشارات لهم واضحة .

(1) « رسالة حول التسامح » لعام1689 ، ترجمها عن اللاتينية وقدّمَ لها ر . بولان ـ باريس ـ P. U. F -1956 ـ ص : 11 -13 -17 -47 .

(2) مقدمة : ر . بولان ـ المرجع السابق ـ ص : 57 وما بعدها .

إنهما تذكير وملاحظة يبينان الصلة الموجودة ، عبر مسألة التسامح ، بين فيلسوف الفهم والمُنَظِّر السياسي .

المنظر السياسي :

لم يكن لوك ، وهو ابن وكيل قضائي ذي عواطف طهرية (كان قد قاتل أثناء الحرب الاهلية كنقيب في سلاح الفرسان في الجيش الموالي للبرلمان) قد وعى وجوده في العالم - على حد تعبيره - حتى وجد نفسه مأخوذاً « بعاصفة » ذات طابع سياسي وديني ، بدا أن عودة الملكية ، في بداياتها ومع اعتلاء شارل الثاني للعرش ، قد هدأتها . لكن أتى حينذاك اللقاء مع كونت شافتسبري ، الحاسم بالنسبة لقدر مؤلفنا ، الذي كان عليه أن يتقاسم مع حاميه ، الاحداث الطارئة والاخطار في عاصفة جديدة ، كانت قاضية ، في النهاية ، بالنسبة لأسرة ستيوارت . لقد أصبح الطالب في أوكسفورد عالماً في السياسة ؛ وتجاوز طهرية طفولته ، في نفس الوقت الذي عمق فيه فكرة الفلسفي والديني . ولقد مَرَّنَ ريشته في قضايا الدولة - بانتظار إضافة « المقالين في الحكم » للادب السياسي الوفير في انجلترة التي هزتها هذه العواصف المتتابعة .

1 - الادب السياسي في انجلترة ذلك العصر .

يجب التمييز ضمن هذا الادب (*) بين الكتابات ذات الاتجاه الديمقراطي (بالمعنى القوي للكلمة الذي يتضمن حداً شعبياً قاطعاً الى حد ما ، ولهجة جذرية متقدمة الى حد ما ، بالنسبة للعصر ، ولكنها لا تفاجيء في جو الحرب الاهلية والثورة الطهرية) ، والكتابات ذات الاتجاه الجمهوري الذي تخترقه - حتى عندما يكون الالهام طهرياً - روح يا أرستقراطية ضمنياً ، والكتابات الداعية « للحد الوسط » ، للمفكر السياسي الاكثر براعة في عهد عودة الملكية ، وهو هاليفكس (Halifax) ، وأخيراً الكتاب الشهير المؤيد للحق الالهي الملكي ، الذي كان يشكل نوعاً من التحدي للافكار المتقدمة ، وعنوانه نظام الابوة (أو البطريركية)(Patriarcha) للكاتب ر . فيلمر (R. Filmer) .

لقد ارتبطت بالاتجاه الديمقراطي مطبوعات المُسَوِّين(Levellers) والحارثين(Diggers) .

كان المُسَوُّون حزباً تشكل في عام1647 ، من بين الجنود البسطاء في جيش كرومويل ، تحت قيادة جون ليلبورن(John Lilburne) وريتشارد اوفرتون(Richard Overton) ، وانتشر خارج الجيش . ولقد وجد السؤال الذي كانوا يطرحونه صدىً واسعاً في انجلترة : « كنا محكومين في السابق من قبل الملك ومجلسي اللوردات والعموم ، والآن نحن محكومون من قبل جنرال ومحكمة عرفية ومجلس العموم . . . فما هو الفرق ؟ » . لقد كان إسم المُسَوِّين يخدع ، لانهم لم يكونوا يهاجمون نوعياً الملكية الخاصة ، ولم يكونوا أشتراكيين أو شيوعيين ، وإنما كانوا يطالبون بعدالة متساوية ، توزع على الجميع بلا تحيز ، ويعارضون كل الامتيازات المعترف بها قانونياً . ولهذا أخذوا جانب الدفاع عن الملاكين الصغار ، مطالبين لهم بالمساواة أمام القانون ، والمساواة في الحقوق

(*) تاركين اللوفياثان جانباً بالطبع .

السياسية ضد امتيازات الملاكين الكبار . ولهذا كان السيد ، بنظرهم ، هو الشعب وحده : أما البرلمان فلم يكن إلاّ معوضاً (وكان يجب أن يمثل الافراد الحقيقيين الذين يؤلفون الامة ، وليس التجمعات الحرفية والمصالح المكتسبة) . وكانوا يتصورون الشعب ـ بعكس الكتاب الجمهوريين بشكل خاص ـ ليس كجماعة عضوية تقودها نخبة طبيعية ، وإنما كمجموعه أفراد متساوين ومكوّنين في جسم سياسي بمصلحة مفهومة جيداً ، كانت تتلخص في حماية حرياتهم ، وحقوقهم الفطرية الاخرى . وباختصار فأن راديكالية هؤلاء المسّوين كانت فردية ، وبنفس الوقت ليبرالية وديمقراطية . إن سيادة الشعب ، بالنسبة لهم ، كانت تنجم عن حق كل فرد في حصة من السلطة والمسؤولية ، (وهو موقف يتضمن منطقياً الاخذ بمبدأ الاقتراع العام والشامل ، باستثناء أولئك الذين كانوا يخضعون لارادة الغير ، مثل الخَدَمْ والمعوزين) (1) .

أمّا الحارثون الذين كان على رأسهم افيرارد(Everard) وينستانلي(Winstanley) ، والذين لم يشكلوا مطلقاً إلاّ فئة ضئيلة العدد ، فكانوا يعتبرون أنفسهم بحق بمثابة المسوّين الحقيقيين . لقد قاموا بمحاكمة الملكية ، ورأوا أن كل الشر الاجتماعي ، وكل أشكال التعسف تستمد جذورها من التملك الخاص ، ثمرة روح الطمع ، والمخالف للحالة الطبيعية للانسان . إن المشكلة الاقتصادية التي يطرحها التملك الخاص كانت تتغلب على المشكلة السياسية . إن إسم الحارثين هذا أتى من أنّ بعضاً منهم قام ، في أحد أيام شهر نيسان 1649 ، باحتلال أرض مشتركة غير مغلقة ، وحرثوها وزرعوها بالخضار لكي يوزعوا إنتاجها على الفقراء . وقد أعطيت تفسيرات ذات طابع صوفي للسلطات التي نُبِّهتْ للامر ؛ وظهر بيان يذكر بأن الارض خُلِقَتْ لتُستخدم ككنز مشترك للحيوانات وللبشر .

وقد أهدى وينستانلي الى كرومويل ، في شباط 1652 ، وبعد بعض الاحداث الطارئة ، كتابه حول « قانون الحرية » (Lax of freedon) الذي أغنى فيه الادب الاشتراكي أو الشيوعي ، المُسَمّى بالخيالي (الطوباوي) . وقد دعا فيه للامتلاك المشترك للارض (« بدون هذا ، لن يكون هناك حرية ») ، وللاستفادة ، بشكل مشترك ، من المنتجات الموضوعة في مخزن عام ، والموزعة حسب حاجات كل فرد ، لأن حق الحصول على وسائل المعيشة هو الحق الطبيعي الحقيقي . وبالمقابل فإن على كل فرد ، تحت طائلة العقوبات الشديدة ، أن يقدم حصته من العمل المنتج . أما الشراء والبيع (ولا سيما بالنسبة للارض) فكانا محظورين تحت طائلة عقوبة الموت . لقد كان وينستانلي ، بتخيله في يوتو بيته لمخطط كامل للشيوعية ، القائمة على الغيرية التي حلت محل الانانية . يستبق بشكل فريد المستقبل الاجتماعي ، أكثر مما كان يُذكِّر بتوماس مور أو بافلاطون . إن من الممكن القول بأنه كان يُسمِعُ « الصوت الحقيقي لليوتوبيا البروليتارية ، من خلال تعبيره عن الانطلاقة الاولى للطموح السياسي للجماهير الصامتة ، وتحديده لرفاهية الانسان العادي كهدف

---

(1) جـ ب غوش (G. P. GOOCH) ـ « الفكر السياسي في انجلترة من بيكون الى هاليفكس » (Political thonght in England from Bacon to Halifax) ـ لندن ـ 1914 .

للمجتمع العادل »[1] .

ويتجلى الاتجاه الجمهوري ، باساليب مختلفة ، في كتابات ميلتون(Milton) والجرنون سيدني (Algernon Sidney) وهارينغتون(Harrington) .

نشر جون ميلتون ، الشاعر الطهري الكبير ، في عام 1667 ، كتابه « الفردوس المفقود » (Paradise lost) . وكان اسمه قد ارتبط ، منذ عام 1644 ، ومن خلال الاريوباجيتيكا(Areopagitica) (*) (الصادر في شكل خطاب في البرلمان) بالدفاع المتحمس عن حرية الطباعة ، وبشكل أوسع بالدفاع عن « قضية قديمة جيدة » ، كما كان يقول ، هي قضية كل الازمنة ، قضية المعرفة التي جعلها الكتاب حرة ، قضية المفكر المتصب ضد المراقب .

وفي عام 1651 نشر ميلتون « أول دفاع عن الشعب الانجليزي » بغية تبرير إعدام شارل الاول . (وفي عام 1654 عَبَّرَ في دفاعٍ ثانٍ عن إعجابه العاطفي بكرومويل ، الحامي الطهري) . وقد استخدم في دفاعه الاول أطروحة المناهض للملكية ، ولا سيما الاسكتلنديين كنوكس وبوشانان ، القائلة بأن مقاومة الطغاة ومعاقبتهم هي من الحق الطبيعي . إلاّ أن النزعة الجمهورية من النمط القديم والتي تميزت بها مختلف كتابات ميلتون ، القومي المتحمس ، لم تكن في النهاية أقل اتساماً بالطابع الارستقراطي (السلطة « للافضل وللاكثر حكمة ») الذي كان يناقض افتراضات دفاعه الملتهب عن حرية التعبير ـ والذي كان يُفسره الى حد ما مزاج المؤلِّف وخيبة الامل التي سببتها له الاحداث . ألم يكن مواطنوه ، العنيمون بشكل غير كاف ، برأيه ، ضد الملكية هم الذين قاموا في نهاية الامر باعادة آل ستيوارت للعرش ؟

والواقع أن عودة الملكية كانت قضية الساعة عندما نشر ميلتون في شباط 1660 دفاعه الكبير الاخير بعنوان « الطريق الجاهز والسهل لاقامة جمهورية حرة » Ready and easy way to establish a free commonwealth) الذي يندد فيه بالملكية ، ويمجد الجمهورية باسم الحق الطبيعي ، الوحيد الذي يُلزم ، والذي يُعتبر الحق الاساسي ، حقيقة وبالضبط ، بالنسبة لكل البشرية »[2] .

اما الجرنون سيدني ، فقد كتب في ظل عودة الملكية ، بين 1680 و 1683 ، (السنة التي قطع رأسه فيها لادانته بالتآمر والخيانة) « الخطب المتعلقة بالحكم » Discourses concerning Government) والتي لم تنشر إلاّ في عام 1698 . وكان يعتزم فيها نقد كتاب « نظام الابوة » لر . فيلمر ، بإنكاره للحق الألهي الملكي ، وتأسيسه للسلطة الشرعية الوحيدة على رضى الشعب ، ووضعه للقانون فوق الملك ، ودعمه لمقولة أن الحكومة توجد من أجل أمن ورفاهية هذا الشعب الذي تنبثق عنه والذي يمكنه محاسبتها عن عملها في هذا الاتجاه .

ولكن إذا كانت الحرية هي معبودة سيدني ، وإذا كان قد عرف كيف يحافظ على « شعلتها

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 92-101 .

(*) وهو عنوان مستوحى من ايزوقراط (انظر : الكتاب الاول ، الفصل الثالث ـ 2) .

(2) جـ . هـ . سابين ـ المرجع السابق ذكره ـ ص . 431 .

حية » في الايام الصعبة والمقلقة لعودة الملكية ، وإذا كان قد سقط في النهاية شهيداً لها ، فإن نزعته الجمهورية ـ التي لم تكن تستبعد قيام نظام مختلط ملكي وأرستقراطي وديمقراطي ـ كانت لا تقوم على المساواة : فالافضل والاقل جودة لا يمكن أن يكون لهم نصيب متساوي في الحكم . إن الفضيلة وحدها كانت تعطي الحق في السلطة . وهكذا نجد لدى سيدني الكثير من مظاهر النزعة الجمهورية الارستقراطية الواضحة لدى ميلتون (1) .

أما بالنسبة لجيمس هارينغتون ، الارستقراطي المولد مثل سيدني ، فقد أغنى بكتابه أوقيانا (Oceana) ، المنشور في عهد كرومويل في عام 1656 ، النزعة الجمهورية بنظرية مبتكرة : هي نظرية التلازم بين توزيع السلطة وتوزيع الملكية . إن انتقال ملكية الاراضي لأيدي الطبقة الوسطى يجب أن يؤدي ، حسب رأي المؤلف ، لقيام جمهورية منسجمة ومتساوية بدل الملكية . فأشكال الحكم ينبغي أن تُصنَّفَ تبعاً لتوازن ، أو ميزان ، الملكية العقارية . وبما أن هذا الشكل هو الجمهورية ، فأن من المهم منع تركيز الارض بين عدد ضئيل جداً من الايدي . وقد شكل هذا قانوناً زراعياً جائراً ، ولكنه أساسي ، بصفة مطلقة ، في النظام الاقتصادي والسياسي لأوقيانا (*) .

إلاّ أنّ إسهام هارينغتون ، الشخصية الجذابة في ذلك العصر ، والمسافر الكبير والمراقب البارز ، والمتعمق في التاريخ والمعجب بمكيافللي ، لم يكن يقتصر على هذا . فجمهوريته ، فور تأسيسها ، كان يجب أن توضع تحت حكم القوانين ، وليس البشر . وهي التي يمكن لوحدها أن تحقق توازناً دقيقاً بين القوى ، يضمنه دستور مكتوب . إن دوران الوظائف (المستوحى من الدورة الدموية التي كان هارفي قد برهن عليها) كان أحد عناصر « علم لتشريح السياسي » ، الذي يمكن وضعه في رصيد هارينغتون . فهناك : مجلس شيوخ ، وهو هيئة أرستقراطية ، تمثل حكمة الجماعة ، ومهمته التداول في القوانين واقتراحها ؛ وجمعية شعبية منتخبة تمثل المصلحة العامة (التي تكمن في كل جسم الشعب) ومهمتها قبول أو رفض هذه الاقتراحات ، بدون التداول بشأنها ، وهيئة حكام ، بالمعنى التقليدي ، لتنفيذ القوانين : وهذه هي المجالس الثلاثة أو السلطات في الجمهورية المنسجمة ، الجمهورية المتساوية .

هل هي الديمقراطية ؟ لا ، لأن خمسة الآف مالك ، حسب القانون الزراعي ، كانوا يتقاسمون ثلاثة أرباع الاراضي ، أمّا الربع الاخير فيذهب لبقية السكان . إن كلمة : الشعب ، لدى هارينغتون هي كلمة مبهمة بشكل غريب . فالذي يقود الجمهورية هو ، في نهاية الامر ، المالك العقاري : « ان الانسان المؤهل سياسياً ، المواطن الحقيقي ، هو المالك العقاري فهوّ الوحيد الذي يمتلك المصلحة والسلطة » (2) .

---

(1) جـ . ب . غوش ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 127 -132 .

(*) إن « أوقيانا » ، كما يشير لذلك ر . بولان ، « ليست جزيرة خيالية وإنما هي انجلترة نفسها » .

(2) ش . بليتزر (Ch. Blitzer) ـ « مقدمة للكتابات السياسية د . جـ . هارينغتون » (Introduction aux political Writings de J. Harrington) The libéral Arts Press- N. Y- 1955 .

إن أصالة مؤلّف « أوقيانا » تبدو جلية للعيان . لقد اعترِفَ بها أثناء حياته . فقد ترك الكتاب انطباعاً قوياً (وتركه كروموبل يتشر بحجة أن كل ما فيه كان غير خطير لانه غير قابل للتطبيق) . وقد أثار الكتاب ، فيما بعد إعجاب إنجليز كبار ، من بينهم هيوم(Hume) وكولريدج (Coleridge) ، وأكثر من ذلك أيضاً ، أمريكيين كبار ، مثل جيفرسون(Jefferson) .

أما أصالة هاليفكس الملقب بأمير الموازنين(Le prince des Trimmers) فهي محدودة أكثر ، بالرغم من أنها حقيقية ، ومن أن صاحبها يبدو جذاباً جداً .

ففي ظل عودة الملكية ، واعتباراً من عام1684 ، بدأ وضع الافكار الروحية والثاقبة حول الحكم ، وعنوانها « طبع موازن »(The Character of a Trimmer) ، قيد التداول ، وذلك قبل نشرها في عام1688 . ثم تلا ذلك كتابات ظرفية وقتالية أخرى لنفس المؤلّف ، لكن الكتاب الاول يَبزُّها بما لا يُقاس .

إن كلمة مُوازن(Trimmer) ، بالمصطلحات البحرية ، تعني الرجل الذي يضع السفينة في حالة توازن جيد ، بسهره على أن لا تميل الى جانب أكثر من جانب ، وتبقى هكذا في الحد الوسط : إن الصورة كانت ترمز لتفضيل جورج سافيل(George Savile) ، ماركيز دو هاليفكس ، للملكية المختلطة التي هي عبارة عن حل وسط بين الملكية المطلقة والجمهورية اللتين ترفضهما في آن واحد ، الاغلبية الساحقة للرأي الانجليزي . فالملكية يجب منعها من التمتع بسلطة تمكنها من فعل الشر ، وذلك مع ترك ما يكفي من قوة وسلطة للملك من أجل أن يحكم ، ويؤمن الحماية لرعاياه وفي الجمهورية يجب إدانة الغموض والاباحية والعداوات المتحزبة ؛ لكنه يجب أن نبقي فيها ، بعناية كبيرة ، على الحرية ، كل الحرية المتفقة مع الولاء للسيد . ويأتي النداء لله وللطبيعة ليقوي انجيل الحد الوسط هذا : « إن مناخنا هو توازن بين جزء العالم الذي نشوى فيه ، والجزء الذي نتجمد فيه وقوانينا هي توازنات بين تجاوزات السلطة التي ليس لها حدود ، وشطط الحرية غير المحتواة بشكل كافٍ . وحتى الله الجبار فهو مقسم بين صفتيه الكبيرتين : رحمته وعدالته » .

وهكذا يعلن المفكر الاكثر براعة في عهد عودة الملكية ، ولكن الاقل مذهبية ، والاقل نزوعاً للاستعانة بالمبادىء الاساسية وبالحق الطبيعي وبالعقد (لقد كان يرتعب من التعميمات) ، اهتمامه المهيمن بالملائمة والتجربة ، والحس المشترك ، والانسانية ، ونفوره من تجاوزات السلطة اللامحدودة ،ومن شطط الحرية غير المحتواة بشكل كافٍ [1] .

أما كتاب « نظام الابوة أو السلطة الطبيعية للملوك »(Patriarcha or the natural Power of kings) لروبير فيلمر R. Filmer (المتوفى في1653) ، المنشور للمرة الاولى في عام1680 ، فيشكل تحدياً عجيباً في وجه « حداثة » الافكار التي حرّكها المؤلفون السابق ذكرهم : وهي أفكار متقدمة وهدامة بنظر النزعة المحافظة لحزب التوريز (كما هي كذلك ، كما نعرف ، أفكار هوبس) . لقد دافع المؤلّف فيه عن الحق الألهي الملكي باعتباره سلطة طبيعية ، مؤسسة على السلطة الطبيعية

(1) جـ . ب . غوش ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 141 -155 .

للوالدين والتي تعود لأدم ، الانسان الاول والاب الاول ، والملك الاول . لقد تلقى آدم مباشرة من الله سلطة مطلقة على أولاده . وقد انتقلت هذه السلطة وراثياً . ولهذا فإن الملوك يجب أن يُعتبروا الورثة الشرعيين لأباء الانسانية الاوائل . فسلطتهم لا تتفرع من الانتخاب الشعبي ، ولا من القوة الوحشية ، وإنما من الابوة ، الرابطة الاجتماعية الطبيعية من بين كل الروابط .

إن هذه الاطروحة الغريبة ولكن البارعة ـ التي تسترجع على طريقتها الفكرة الابوية الغريزة على « النظام القديم » (الذي كان قائماً في فرنسا قبل ثورة 1789 والقائلة بأنّ الملك هو أب ـ كانت موجهة في آن واحد ضد اليسوعيين وضد الطهريين . وقد عرفت نجاحاً كبيراً لدى المدافعين عن الحق الالهي والطاعة السلبية للملك المطلق (الذي يقف « بالضرورة » فوق القوانين) . وبالمقابل ، فان الحرية الطبيعية المزعومة للبشرية ، ومعها الحق المزعوم للشعب في اختيار حكامه ، كانت تشكل موضوعاً لنفي عنيد . إن المرمى العملي والفوري لكتاب « نظام الابوة » ، الاسمى بكثير من مرمى اللوفياثان (الذي كان يعتبر مؤلفاً لكافر ومفكرٍ سيء) كان يتطلب أن يؤخذ فيلمر على محمل الجد من قبل الطرف الآخر ، وأن يُدحض منهجياً » [1] .

وهذا بالضبط ما سينكبُّ لوك على القيام به . فمن أجل دحض أفكار فيلمر أخذ لوك بالتأمل ، وبتأليف « خطابٍ حول الحكم » ، لن تكون « المقالتان » إلاّ مقطعين منه (البداية والنهاية) . إلاّ أن لوك لم ينشر هاتان « المقالتان » إلاّ في عام 1690 ، أي بعد عشر سنوات من تأليفهما ، وبعد الثورة المجيدة وعودة المؤلف الى انجلترة . وقد نُشرتا (وهذا ما يجب توضيحه) بعد تصحيحات ومراجعات وتوسيعات أدخلت عليهما خلال ذلك ، ولا سيما بعد أحداث 1688 -1689 ، ولحين لحظة الطباعة . وهنا يأتي المجال للتذكير بأن سنوات 1679 -1680 التي انكب فيها لوك على المهمة المشار اليها أعلاه ، كانت السنوات التي استعرت فيها المعركة البرلمانية بين التوزير واللويكز حول قضية « استبعاد » دوق يورك الذي سيُسمى بعد ذلك بجاك الثاني . ومن المعلوم أن شافتسبري قاد حينذاك اللويكز الذين كانوا يتمسكون « بالاستبعاد » ، وناور (حسب رأي كرانستون) بفكرة « تجميع الشعب باسم انجلترة والحرية والدين البروتستانتي ضد البابوية » . ولقد سار لوك، في هذه المعركة ، في إثر شافتسبري .

لوك هذا الذي كان يجمع ، أفضل من أي شخص آخر ، المؤهلات المطلوبة من أجل معارضة المبادىء الخاطئة لفيلمر ، الذي كان أنصار الحكم المطلق يقدرونه تقديراً عالياً ، بالمبادىء الصحيحة : أي ، بالضبط ، بمبادىء ليبرالية الويكز التي قدّر لها أن تنتصر بعد أقل من عشر سنوات بفصل الثورة المجيدة [2] .

2 ـ « المقالتان » : من المبادىء الخاطئة الى المبادىء الصحيحة

عندما نزل جون لوك ، في 12 شباط 1689 ، على الارض الانجليزية ، مع الاميرة ماري ،

---

(1) جـ . هـ ـ سابين : ص : 434-435 .

(2) ب . لاسليت = المقدمة (المشار اليها سابقاً) ـ ص : 45-66 .

كان عرفانه نحو غيوم دورانج كبيراً ، ورغبته قوية في أن يكون مفيداً له ، وفي أن لا يكتفي بولاء « عارٍ وكسول وخامل » . إن النشر اللاحق « للمقالتين في الحكم » سيكون عربوناً على هذه الرغبة وهذا العرفان بالجميل . فالمقدمة تعبر عن الامل بأن تسهم هذه الكتابات .

« في أن ترسخ ، بشكل متين ، عرش مصلحنا الكبير ، ملكنا الحالي غيوم ؛ وتبرهن على صلاحية لقبه من خلال رضى الشعب ، الوحيد الذي يُقيم كل الحكومات الشرعية والذي يمكنه أن ينتسب اليها ، بشكل كامل وواضح أكثر من أي أمير آخر في العالم المسيحي ؛ وتبرىء بنظر العالم شعب انجلترة ، الذي أنقذ حبه لحقوقه الحقة والطبيعية ، وتصميمه على الدفاع عنها ، الامة عندما كانت على حافة العبودية والهلاك » .

إن العنوان الكامل للمؤلِّف يشير ، في المقالة الاولى ، الى أن المبادىء والاسس الخاطئة لفيلمر واتباعه قد فُضِحَتْ وَقُلِبَتْ ، والى أن المقالة الثانية هي بحث يتعلق بأصل الحكومة المدنية وحدودها وغاياتها الحقيقية . أما العبارة التي تتصدر الكتاب ، والمستعارة من Tite-Live ، فتبرز بكآبة فكر المؤلف الذي يتجلى فيه صدى الاحداث الاخيرة : « لئن لم يبق للضعيف أي ملجأ إنساني ضد الاقوى ، فأنا على الاقل سأتوجه بالدعاء للآلهة المنتقمة من الكبرياء البشري » [1] .

إن المرافعة التي يكتبها لوك ضد نزعة فيلمر الابوية وضد مبادئه الخاطئة (أو بتعبير آخر ، هذا التعليق « السلبي » المتمثل بالمقالة الاولى) ليس لها في وقتنا الحاضر إلاّ أهمية قليلة . فكل الاهمية ، في تاريخ الفكر السياسي ، تتركز عملياً على المقالة الثانية ، أي على هذا العرض الايجابي للمبادىء التي يعتبرها المؤلف صحيحة ، والتي يبرهن على صحتها وينقلها ، بدون أن يعلن اسمه ، الى « قرن الانوار » .

لنترك إذن لوك يسخر بحدة من الطريقة التي يروي بها فيلمر قصة « هذا النوع الغريب من الشبح » المُسَمّى بالابوة ، والذي يعطى سلطة لا محدودة . ولنتركه يدحض حق آدم بالسيادة من خلال الابوة ، ويبين أنه ، حتى ولو كان آدم قد احتفظ بقوة ملكية مطلقة ، فإنه لا يرى بأي وسيلة نقل نظامية استطاع أن يُورثها للملوك وحكام الارض الحاليين . ولنسجل فقط بأنه ينجم عن الدحض ، أن البشر يملكون ، بشكل بديهي ، وبالرغم من كل الحجج المعاكسة لفيلمر ، حرية طبيعية ترتكز على مساواة طبيعية فيما بينهم جميعاً ، وعلى قدرة الجميع على المشاركة في نفس الحقوق والامتيازات المشتركة . ومع ذلك فإن لوك يُسَلِّم بوجود تحفظ على ما سبق يتجلى « بأن تفوق شخص

---

(1) أنظر « الترجمة الفرنسية لبرنارد جيلسون (B. GILSON) في « مكتبة النصوص العلمية » Vrin- 1967-

ـ أنظر : ش . باستيد (Ch. Bastide) ـ « جون لوك : نظرياته السياسية وتأثيرها في انجلترة » (J. Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre) ـ باريس ـ 1907 ـ ص : 100 .

خاص ما يمكنه أن يستند لاختيار إلهي واضح » ، وأن الانسان يمكن أن يُخضع نفسه لرئيس « برضاه الخاص »[17] .

وهكذا ننتقل ، بدون صدمة ، من المبادىء الخاطئة الى المبادىء الصحيحة ، وذلك بانتظار أن يقوم لوك ، في الفصل القصير الذي يصل المقالة الثانية بالاولى ، بمعارضة الاخطاء التي يتنكر لها بعنف ، بالحقيقة التي يعتزم إخراجها للنور بحدة صماء . لا . إن حُكّام الارض الحاليين (كما يقول) لا يمكنهم أن يستمدوا أي مكسب أو ظل أي سلطة ، من سلطة أدم الابوية التي يُزعم بأنها منبع كل سلطة :

« إذا لم نُرد أن نعطي مجالاً للتفكير بأن كل حكومة في العالم هي فقط نتاج القوة والعنف ؛ وأن البشر لا يتبعون في حياتهم المشتركة قواعد أخرى غير تلك التي تتبعها الحيوانات (التي الاقوى لديها هو الذي يتغلب) ؛ وأن نصع بهذا أسس فوضى وشقاء وصخب وعصيان وتمرد لا نهاية له ، فإنه يجب بالضرورة إكتشاف ولادة أخرى للحكومة ، وأصل آخر للسلطة السياسية ، وطريقة أخرى لتعيين ومعرفة الاشخاص الذين يحتفظون بها »[1] .

لنذهب إذن لاكتشاف هذا الاصل الآخر ، الأصل الحقيقي .

الاصل : من الحالة الطبيعية الى العقد الاجتماعي

ينطلق لوك بدوره « من الوضع الطبيعي للبشر » . أي من الحالة الطبيعية . لكنه يرى هذا الوضع بشكل مخالف لهوبس ، وموافق لبوفندورف . إن حالة الطبيعة بالنسبة له هي حالة حرية ومساواة : وليست حالة حرب محتملة للكل ضد الكل . إنها ليست حالة إباحية : لأنّها محكومة « بحق طبيعي يفرض نفسه على الجميع . فالبشرية بأسرها لا تتعلم بأنه يجب أن لا يضر أحد بالغير في حياته وصحته وحريته وأمواله ، باعتبار أن الجميع متساوين ومستقلين ، إلاّ من خلال الرجوع الى العقل ، الذي يجسد هذا الحق » . إن على كل فرد ، زيادة على ذلك ، أن يؤمن تنفيذ هذا الحق الطبيعي بمعاقبته ، بطريقة فعّالة ، لاولئك الذين ينتهكونه » . إنَّ من المتصور ، في هذا الوضع حدوث وعود وتعهدات متبادلة بين الافراد ؛ لأن حقيقة هذه الوعود واحترامها تعود للبشر بصفتهم افراداً ، وليس بصفتهم أعضاءً في مجتمع[2] .

ومن المهم أن نضيف الى ما سبق أن حق الملكية يشكل جزءاً لا يتجزأ من حالة الطبيعة هذه : وفي هذا تتجلى لدى لوك ، قضية مركزية حقيقة ، تُبعده أيضاً ، وجذرياً ، عن هوبس .

---

(1) ب . لاسليت ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 208-221 .

(2) المقالة الثانية ـ الفصل الاول ـ في : لاسليت ص : 285 ، وفي ترجمة جيلسون ـ ص : 75 .
المرجع السابق ـ الفصل الثاني ـ ترجمة جيلسون ـ ص : 78-79 .

لقد أعطى الله الارض وكل ما تحتويه للبشر بصفة مشتركة . ولكن لكي يستخدم هؤلاء هذه الهبة بشكل مفيد ، كان التملك الفردي ضرورياً . وهنا تَدَخَّلَ عمل كل فرد ، الذي هو له حقيقةً ، مثلما هو شخصه الخاص ، والذي يبرر أن يكون نتاج أيديه له أيضاً : فكيف يمكن للاشياء التي وضعتها هذه الايدي خارج الحالة المشتركة وثبتتها بشكل ما ، أن لا تعود له ؟ هكذا « يحمل الانسان في ذاته التبرير الرئيسي للملكية ، لانه هو سيد نفسه ، ومالك شخصه ، ومالك ما يفعله هذا الشخص والعمل الذي ينجزه » .

إن الانسان لم يكن ، في البداية ، أي في مرحلة أولى من الحالة الطبيعية ، يرغب بامتلاك أكثر مما هو ضروري لإعالته وإعالة أسرته : أي لمساحة من الارض يستطيع أن يفلحها ويبذرها ويزرعها ، ويستطيع مع أولاده أن يستهلك ثمارها . فلماذا كان عليه ان يأخذ ويكتنز أكثر مما يستطيع أن يستعمل ؟ إن هذا سيكون عبارة عن حماقة وعدم استقامة . لكن ها هي المرحلة الثانية من الحالة الطبيعية تظهر مع اختراع النقود ، أي مع واقع الاتفاق ضمنياً على الاعتراف « لقطعة صغيرة من المعدن الاصفر ، القادر على أن يحفظ نفسه من التلف أو الفساد » بقيمة ما . حينذاك سيأخذ الناس يشعرون بالحاجة لزيادة ممتلكاتهم . وهذا دوماً خارج إطار روابط المجتمع ، وخارج إطار كل عقد اجتماعي . وفقط على إثر الاستعمال المقبول للنقود . لانه بهذا تمت الموافقة ، فجأة ، على أن ملكية الارض تتضمن تفاوتات ولا مساواة . إن الامتلاك الخاص يؤدي عقلانياً للتراكم اللامحدود . إن الاغتناء الفردي ، بدون شك ، لم يكن يشكل شراً بالنسبة للجماعة ، التي تزدهر به . لكن هذا لا يمنع ، من الآن فصاعداً ، من أنه ستوجد بين الناس الطبيعيين أسباب للتشاجر لم تكن معروفة حتى ذلك الحين .

إن حق كل فرد في الملكية ، سواء في المرحلة الثانية أم الاولى ، يبقى ملازماً لوضعه الطبيعي : فمن الطبيعة يستمد كل فرد القدرة على حماية ما يعود له [1] .

ولكن لماذا وكيف انتقل البشر من الحالة الطبيعية الى حالة المجتمع (المدني أو السياسي) ، أو الجماعة (Community) ؟

لقد جاء دور لوك ليقدم جوابه على هذا السؤال المزدوج والتقليدي .

لماذا ؟ إن رواية لوك عن الحالة الطبيعية ، مثل رواية بوفندورف ، وبعكس هوبس (الذي يصف هذه الحالة وكأنها جهنم) ، كانت تثير صعوبة يعرضها المؤلف بنفسه بشكل كامل : « إذا كان الانسان حراً لهذه الدرجة التي قيل عنها في هذه الحالة . . . واذا كان سيداً مطلقاً لشخصه وأمواله ، ومساوياً لأكبر الناس ، فلماذا يتخلى عن حريته ؟ ولماذا يترك هذه الامبراطورية ، ويخضع نفسه لـ سيطرة وسلطة قوة أخرى مهما كانت ؟ » .

الجواب ، على حد قول لوك ، بديهي . فالانسان الطبيعي لم يكن يتمتع بالحقوق العديدة

---

(1) ب . جيلسون ـ ص : 78 ، 83 .

التي يمتلكها إلاّ بشكل عابر . وكان تمتعه هذا معرض دائماً لتعديات الاخرين ، كما كان « خطيراً جداً » وغير مضمون بالاجمال . (وكان بوفندورف يقول نفس الشيء) . إن حالة الطبيعة كانت تفتقد لثلاثة شروط : قانون قائم ومحدد ، ومعروف ومقبول بموجب اتفاق عام كمعيار للخير والشر ، وقاضٍ كفء وغير متحيز من أجل تطبيقه ، وقوة اكراهية من أجل تنفيذ حكم القاضي حسب الاصول . ونظراً لعدم توفر هذه الشروط ، فإن حفظ ملكية البشر الطبيعيين لا يمكن أن يكون مضموناً . ولكي يكون الامر كذلك ، نراهم يحطمون وحدة الجماعة الانسانية الكبيرة التي كانوا يعيشون فيها ، ويقوموا بتكوين أنفسهم ، بموجب اتفاقيات خاصة ، في مجتمعات مدنية .

ولنشر هنا الى أن تعبير « مِلكية » يكتسي لدى لوك بعض الخصوصية . فهو يستعمله أحياناً بالمعنى المألوف للاموال المنقولة وغير المنقولة (مثل حديثه عنه في نظريته عن حق المِلكية) ، وأحياناً ، إن لم يكن غالباً ، يستعمله بالمعنى الواسع ، ليقصد بها « كل ما يعود » للفرد ، أي حياته وحريته وأمواله . إنَّ البشر الطبيعيين يقومون بالتخلي عن وضع كان يفتقد لكثير من الامن ، « ولو أنه كان وضع حرية » ، من أجل حفظ ووقاية مِلكيتهم بهذا المعنى الثاني ، أو من أجل حفظها ووقايتها بشكل أفضل . صحيح أنَّ الحق الطبيعي والقانون الطبيعي ليس فيه إلاّ الوضوح والفهم بالنسبة لكل كائن مزود بعقل ؛ إلاّ أن من الواجب أن نأخذ بالحسبان الجهل والعمى اللذان تسببهما المصلحة الخاصة . صحيح أنَّ كل فرد هو قاضٍ ومسلح بحق المعاقبة ؛ لكن كل فرد أيضاً يتحيز لمصلحته الخاصة ويبدي اللامبالاة تجاه الآخرين (الامر الذي يجعله ، في آن واحد ، قاضياً « وجلاداً » للقانون الطبيعي) . إن كل فرد يمارس أيضاً حقه بالمعاقبة بطريقة غير نظامية ومتقلبة . ولهذا فإنه يجب البحث عن ملجأ في مجتمع ، وفي حمى قوانين تقيمها حكومة أو سلطة مدنية . ذاك هو الجواب على لماذا »(1) .

أما الجواب على كيف ، فها هو :

« بما أنَّ البشر ، كما قيل ، هم ، بالطبيعة ، أحرار ومتساوون ومستقلون ، فان أحداً لا يمكن أن يحرم من هذه الحالة ، ولا أن يُخضَعَ للسلطة السياسية لآخر ، بدون موافقته الخاصة . إن الطريقة الوحيدة التي يمكن لأي فرد أن يتنازل بها عن حريته الطبيعية ويتحمل التزامات المجتمع المدني تكمن في إجراء اتفاق مع بشر آخرين من أجل التجمع والاتحاد في جماعة ، بحيث يعيشون مع بعض في الرفاهية والأمن والسلام ، ويتمتعون بأمن بأموالهم ويحمون انفسهم بشكل افضل من أولئك الذين هم ليسوا منهم » .

وبعد أن يتشاركوا بهذه الطريقة ، يستطيع البشر أن يقيموا شكل الحكم الذي يريدون .

وهكذا فإن نقطة الانطلاق لكل مجتمع مدني هي الموافقة التي يعطيها عدد ما من الناس

---

(1) لاسليت ـ الفصل التاسع ـ ص : 123 -127 وص : 368 وما بعدها .

لتشكيل جسم سياسي واحد . ومن اللازم أن يكون بإمكان هذا الجسم أن يتصرف بصفته تلك ، أي في اتجاه واحد . وهنا يتدخل المبدأ الاكثري . إن قدرة أكثرية الجسم على التقرير للقسم الباقي منه هي شرط لا بد منه لوجوده نفسه . إن الاتجاه الذي سيسير فيه لا يمكن أن يكون إلاّ الاتجاه الذي تدفعه فيه القوة الاكثر أهمية . وهذه القوة هي إرادة الاكثرية . لهذا يجب إذن أن يقبل كل فرد بأن يرى في موافقة هذه الاكثرية ما يساوي ، « بالعقل » ، قرار المجموع . وإلاّ فإن الميثاق الاصلي ، أو العقد الاجتماعي لا يكون له أي معنى .

إن لوك في هذا الجواب على : كيف ؟ يبدو إيجابياً بشكل كثيف . إن هذا الامر ، كما يشير هو ، (وهو وحده) الذي استطاع ، ويستطيع ، أن يُولِّد حكومة شرعية في العالم . ويلح لوك في كل مناسبة على موافقة الشعب كأساس وحيد ، ولا بديل له ، للشرعية . ويرفض ، بمساعدة العديد من الحجج ، كل مصدر آخر للسلطة استُنِدَ اليه بشكل تعسفي : كالغزو أو الاغتصاب ، وهونوع من الغزو الداخلي ، والطغيان ، أو بتعبير آخر ممارسة السلطة خارج إطار ميدانها المشروع . أما السلطة الابوية فإن من المعلوم جيداً أنه ليس لها نفس الغايات،ولا نفس الاختصاصات التي للسلطة السياسية أو المدنية ، والتي لا يمكن أن نرى فيها امتداداً للاولى .

وبما أن المجتمع المدني له هذا المصدر ، وأنه لا يمكن أن يكون له أي مصدر آخر قابل للتبرير ، فإنه ينجم عن ذلك أن الملكية المطلقة (ويسارع مؤلف المقالتين لإعلان انتصاره) لا يمكن بأي صفة أن تكون شكلاً للحكم الشرعي . لنتخيل أناساً مجانين يوافقون ، بتركهم للحالة الطبيعية من أجل الدخول في مجتمع ، على إخضاع أنفسهم جميعاً لإكراه القوانين ، بينما يحتفظ فرد واحد فقط بحريته الطبيعية سليمة ، ويوسِّعها بالسلطة ، ويقرنها بعدم جواز معاقبته ؟ . هل يمكن تصور أناس أكثر حماقة من الذين يحمون أنفسهم من شرور « الانماس والثعالب » ، لكنهم يجدون الارتياح والامن في أن يكونوا فريسة « للاسود » ؟ .

أي حماية وأي عقبة تقدمها مثل هذه الحالة ضد عنف واضطهاد هذا الرئيس المطلق ؟ لا ، إن هذا الرئيس لا يمكن أن يندمج في المجتمع المدني . إن مثل هذا الشكل من أشكال الحكم يتناقض في الحقيقة مع هذا المجتمع . وإزاء القول بأن الكثيرين مع ذلك يدعون له باعتباره الشكل الوحيد الصالح في العالم ! ، وأنَّ الكثيرين سيصيحون بأن السلطة المطلقة « تُنَقِّي دم البشر ، وتصحح دناءة الطبيعة البشرية » ! يسخر مؤلِّف « المقالتين » ، بمرارة تقريباً ، قائلاً : وهل يمكن أن يكون المرء جاهلاً بالتاريخ الى هذا الحد (1) .

إننا نعلم أن الصراع بين ملوك أسرة ستيوارت والبرلمان قد ثَبَّتَ في أذهان الانجليز التمييز بين السلطات . إن لوك يحاول . بمهارة كبيرة ، أن يُطَعِّمَ نظريته في المصدر الشرعي بهذا التمييز . فهو يُسلِّم بأن كل فرد يمتلك في الحالة الطبيعية سلطتين : سلطة القيام بما يراه ضرورياً لبقائه ولبقاء الآخرين ، من جهة أولى ، وسلطة معاقبة كل مخالفة للقانون الطبيعي ، من جهة أخرى . لكن

---

(1) لاسليت = ص : 348 ـ وجيلسون ص : 129 - 132 .

البشر ، بدخولهم في المجتمع المدني ، يجردون انفسهم من السلطة الاولى لكي تصبح ، من الآن فصاعداً ، منظمة بالقوانين الوضعية : وينشأ عن هذا ما يُسمى بالسلطة التشريعية . كما يجردون أنفسهم من السلطة الثانية ليقدموا المساعدة للسلطة التنفيذية للمجتمع حسب ما ستطلبه هذه القوانين الوضعية .

الحدود والغايات : الوديعة .

إن البشر بعد أن يتشاركوا يمكنهم إذن إقامة شكل الحكم الذي يريدون . هل سيتخيل لوك هنا وجود « ميثاق خضوع » أو « عقد حكم » يخلق التزامات متبادلة بين الشعب والسلطة ؟ إننا نذكر أن هوبس كان قد استبعد كل ميثاق من هذا النوع ، وحصر كل الاجراء في عقد واحد : لكن ذلك كان بهدف تجنب قيام مبادلة في التعهدات لفائدة المحكومين . إلاّ أن لوك بدوره يستبعد كل ميثاق خضوع ، ولكن ضمن رؤ يا مختلفة تماماً . فهو يُؤَسِّس بين الحكام والمحكومين رابطة وديعة (Trust) وليس رابطة عقد : إنه يجعل من السلطة وديعة . وديعة يسندها المجتمع المدني الناشىء عن الميثاق الاصلي ، للحكام بشرط (صريح أو ضمني) أن يمارسوها من أجل الخير العام . وهكذا يتجنب لوك أن يكون الشعب ملزماً تعاقدياً تجاه حكامه : انه حل معاكس لحل هوبس .

إن مفهوم الوديعة ، الانجلو سكسوني للغاية ، لا يجب من جهة أخرى أن يؤخذ بحرفية معناه الحقوقي . إن دوره ، بالتأكيد ، هو « أن يوضح أن كل أعمال الحكام محدودة بغاية الحكم ، التي هي خير المحكومين . وأن يبرهن ، بالمقابل ، أنه لا يوجد هناك ميثاق ، وإنما مجرد علاقة ثقة إئتمانية » (على حد قول ب . لاسليت) [1] .

ويبقى أن نطبق هذا المبدأ على السلطتين : التشريعية والتنفيذية .

إن تأسيس السلطة التشريعية هو القانون الوضعي الاول والاساسي في كل الدول . فهي السلطة السامية ، « وروح » الجسم السياسي نفسه ، لأنها تمثل الموافقة الاجتماعية . فالهيئة التي تُسند لها يتعلق شكل الحكم : ديمقراطياً كان أم اوليغارشياً ، ملكياً وراثياً أو إنتخابياً ، أم نظماً مختلطة متنوعة . وتبقى هذه السلطة في كل الحالات « ثابتة ومقدسة » بين يدي الذي وضعتها الجماعة في البداية فيه (سواء أكان فرداً أو أقلية أو أكثرية) . فهو لا يستطيع تحويل أي كان غيره حق التشريع .

وليست هناك حاجة لان تكون هذه السلطة موجودة باستمرار ، لأنه ليس من الضروري دوماً سن القوانين . لكن من الضروري ، بالعكس ، العمل دوماً على تنفيذ القوانين القائمة . وهذا الامر يشكل السبب الاول لوضع السلطتين بين أيدٍ مختلفة . وهناك سبب ثانٍ لذلك ، وهو أنه إذا لم نفصلها ، فإننا سنغري كثيراً الضعف البشري (الذي يميل دائماً لاساءة استعمال القوة) .

ويتوقع لوك وجود سلطة ثالثة ، يسميها بالسلطة الاتحادية (fédératif) . ومهمتها ذات طابع

---

(1) لاسليت ـ المقدمة ـ ص : 113 .

خارجي (التحالفات والمعاهدات ، والحرب والسلام) . إن هذه السلطة ، المتميزة في ذاتها ، تندمج دائماً وعملياً مع السلطة التنفيذية . ولهذا يمكن إذن التفكير فقط بسلطتين ـ نظراً لأن السلطة القضائية لم يكن لها مكان مستقل ، باعتبارها « الخاصية العامة للدولة » .

إلاّ أنه لا يجب أن نرى في السلطة التنفيذية مجرد هيئة مُنَفِّذة ، وإنما ينبغي أن نعترف لها « بسلطة العمل تقديرياً بهدف تحقيق الخير العام ، وذلك في حال غياب نص قانوني ، وأحياناً حتى بشكل مخالف له » . وهذا يعني أن لوك ، عضو حزب الويكز ، وعدو ملوك أسرة ستيوارت ، كان يقبل بالامتياز(La prérogative) . وقد ذهب حتى لكتابة أن الامتياز ، في التاريخ الانجليزي ، نما دائماً حتى حدوده القصوى بين أيدي الامراء « الاكثر حكمة والافضل » ـ والمهم في الامر ان يمارس ضمن احترام الجماعة ووفقاً لغاية الحكم . وبالاجمال ، فإن السلطة التنفيذية ، سواء نَفَّذَتْ بواسطة القوانين أم عملت من أجل الخير العام بمقتضى امتيازها ، تؤدي رسالة الثقة التي تبرر وجودها .

ومع ذلك فأن هذا لا يعني أنها غير خاضعة ، من حيث المبدأ ، للسلطة التشريعية ، وإنها غير ملزمة بأن تقدم لها حساباً ، وأن من غير الممكن تغييرها إذا أرادت السلطة التشريعية ذلك ؛ لأن الذي يمكنه أنْ يُشَرِّعَ لآخر يكون حتماً أعلى منه .

إلاّ أنه ينبغي الحذر من نسيان أن المشرعين أنفسهم لا يحتفظون بالسلطة إلاّ من أجل تحقيق بعض الغايات المحددة جيداً بموجب رابطة الوديعة ؛ وأن هذه السلطة لا يمكنها أن تتجاوز متطلبات الخير العام ؛ وأنها لا يمكن أن تكون تعسفية ؛ وأنها ، خصوصاً ، تعود للجماعة في حال خروج هؤلاء المشرعين ولو قليلاً عن حدودهم ، وخيانتهم للرسالة المُسندة اليهم . إن الجماعة (أو « الشعب ») لا تكف مطلقاً عن أن تكون صاحبة القدرة السامية على تعديل أو عزل السلطة التشريعية ، عندما يتطلب ذلك الخلاص المشترك . إن الجماعة لا تتخلى مطلقاً عن سلطتها « المتبقية » إذا صح القول ؛ ويمكن القول بأنها تحتفظ بسيادة « كامنة » ينبغي تمييزها عن السيادة « الحالية » للسلطة التشريعية (1) .

إننا نرى هنا أن خيانة المشرعين لرسالتهم ، تماماً مثل خيانة السلطة التنفيذية ، تؤدي منطقياً لانحلال الحكم الناشىء عن رابطة الوديعة . ولكن ماذا يعني هذا الامر ، إن لم يكن تبرير حق الجماعة ، أو « الشعب » ، بمقاومة حكامه الذين خانوا الثقة التي وُضِعت فيهم ؟

الجزاء : حق المقاومة

لقد وضع لوك ، في الفصل التاسع عشر من المقالة الثانية ، هذا المبدأ الذي ينقصه ، بشكل خاص ، الوضوح ، والذي يكتسي مع ذلك أهمية كبيرة جداً :

« إن غاية الحكم هي خير البشرية . وأيها أفضل للبشرية : أن يكون الشعب مُعَرَّضاً دائماً لارادة طاغية لا حدود لها ، أم أن يكون الحكّام أحياناً معرضين لمواجهة

---

(1) لاسليت : ص : 392 وما بعدها

مقاومة عندما يقومون باستعمال سلطتهم استعمالاً فاحشاً ومفرطاً ، ويستخدمونها من أجل تهديم ملكيات الشعب ، أي ما يعود له بشكل خاص ، بدل صيانتها ؟ . . . إذا كان الشعب مجمعاً على الاقتناع ، بالاستناد الى دلائل واضحة ، بأنه يجري الاعداد لمخططات ضد حرياته ، وإذا كان المجرى العام للاشياء لا يمكن إلاّ أن يجعله يرتاب بقوة من النوايا السيئة لحكامه فمن الذي ينبغي لومه حينذاك . هل سنأخذ على الشعب أنه كائن مزود بالفهم الذي تمتلكه المخلوقات العاقلة وأنه لا يستطيع تقدير الاشياء بشكل مغاير لما يلاحظه ويشعر به »(1) .

إن لوك يلقي بالخطأ على الحكام الذين وضعوا الاشياء في مثل هذه الحالة ، وأرادوا أن لا « تُرى كما هي » . إن هؤلاء الحكام ، بتصرفهم بشكل مخالف للغاية التي نُصبّوا من أجلها ، وباستعمالهم « للقوة بلا مبرر » ، جعلوا أنفسهم مذنبين بالتمرد بالمعنى الخاص للكلمة . (أي باعادة حالة الحرب) .

نعم ، إنه لتمرد من جانب السلطة التنفيذية ، أن تلغي بالقوة السلطة التشريعية والقوانين التي سنتها بمقتضى رسالتها . لأن هذا يعني ، فجأة ، إلغاء الحَكَم الذي قبله الجميع من أجل تنظيم الصراعات سلمياً ، ومنع حالة حرب الكل ضد الكل . نعم ، إنه لتمرد من جانب المشرّعين أنفسهم ، أن يستعملوا القوة من أجل الاساءة لحريات وأموال الشعب ، ويحاولوا تهديمها ، في حين أنهم اختيروا ، بالعكس ، من أجل حمايتها : إنه التمرد الذي تصاحبه الظروف الاكثر تشديداً للعقوبة .

إن الاعتراضات التي سيثيرها مثل هذا المبدأ ، بأسسه تلك ، لم تَخْفَ عن بال لوك . لقد كان نفسه أول من تصورها . لكن كان لديه ما يجيب به عليها .

سيحتج البعض بقولهم : إن المقاومة ، مهما كان الدافع لها ، هي حق مخيف : إنها نفي لكل نظام قائم ، ودعوة لتخريب كل نظام شرعي . لقد رأى هوبس هذا جيداً ، وتحدث عنه جيداً . وكذلك بوسيه الذي اعتبر بأنه ليس هناك من علاج قط ضد سلطة الامير إلاّ « في سلطته » . فأي تهور ، وأي طيش يكمن في تأسيس الحكم على الرأي غير الثابت والمزاج المتغير للشعب ، الجاهل والمستاء دوماً ! .

ويرد لوك بقوله : هذا خطأ . إن الخمول الطبيعي للشعب يحمله على عدم التمرد إلاّ في نهاية الامر . إن من الصعب اقناعه بتصحيح العيوب الأكيدة للاطار السياسي الذي اعتاد عليه . إن تاريخ إنجلترة يشهد على هذا البطء ، وهذا النفور من التخلي عن الدستور القديم .

ولكن ، ألاّ تشكل مثل هذه النظرية في حد ذاتها تحريضاً على التمرد بشكل متكرر ؟ هذا هو الاعتراض الثاني .

---

(1) يشير لاسليت الى أن الفصل التاسع عشر (وعنوانه : انحلال الحكم) هو الفصل الذي يتضمن عروض لوك التي تربط كتابه بشكل وثيق مع أحداث 1688 .

إنها ليست كذلك أكثر من غيرها ، يجيب لوك ، لأنه عندما يصبح عبءُ الحكم المطلق مفرطاً حقيقة وغير محتمل فإن أي نظرية للطاعة السلبية ، وأي حق إلهي لملوك « أبناء جوبيتر . . الهابطين من السماء أو المندوبين من قبلها » لا يمكن أن يصمد . إنَّ أي شعب يُعامَل عموماً بشكل سيء بالرغم من القانون سيتهز كل مناسبة مواتية ليتحرر . ومن النادر ، في عالم يمثل هذا الهيجان ، أن تتأخر مثل هذه المناسبة كثيراً عن القدوم .

وهنا يأتي اعتراض جديد وأخير ، وأكثر إزعاجاً : إن الاعتراف للشعب بحق مقاومة العنف غير الشرعي يعني التضحية بالسلام المدني ، والاستسلام للفوضى وإراقة الدماء .

ولنستمع هنا لصوت لوك وهو يرتفع . أي سلام مدني هذا الذي يمليه الأقوياء على الضعفاء ! إنه يدعو للتذكير بذاك الذي يُزعم أنّه موجود بين الحمل والذئب ، عندما يقدم الاول رقبته للثاني بدون مقاومة ! ويسخر لوك من هذا ـ مستشهداً بحادثة مشهورة في ملحمة الاوديسة ـ بقوله : ألاَ ينبغي البحث عن نموذج كامل لمثل هذا النوع من السلام في كهف بوليفيموس(Polyphème) حيث كان أوليس(Ulysse) ورفاقه لا يفعلون شيئاً إلاّ انتظار أنْ يُفْترسوا ، بهدوء ؟ إن من الممكن التأكد بأن أوليس ، الرجل العاقل ، كان يدعو « للطاعة السلبية ، ويحضّ على الخضوع بلا مشاكل ، وهو يمثل أهمية السلام بالنسبة للبشرية ، ويبين النتائج المحزنة التي يمكن أن تحصل لو قام ورفاقه بمقاومة بوليفيموس الذي كان يمسك بهم تحت قبضته » .

لقد سُمِعَت القضية . إن للشعب الحق بأن يستعمل بدوره القوة ضد الامير ، وكذلك ضد السلطة التشريعية إذا تصرفا بشكل مناقض لرسالتها ، واستعملا القوة بلا مبرر . إنه لمن الصحيح ، للأسف ! ، أنْ يكون في هذا عودة لحالة الحرب « حيث لم يَعُدْ هناك لجوء إلاّ للسماء » (إن لوك يفضل هذه العبارات المحتشمة التي تستر ، من خلال التذكير بحكم الله ، عنف تجربة القوة) .

ويبقى السؤال المتعلق بمعرفة من له الصفة للحكم بأن الحكّام قد تصرفوا ضد رسالتهم وخانوا الثقة الاساسية . الجواب : الشعب باعتباره المودِع والمنتدِب . . فله وحده يعود الحق في مراقبة تنفيذ الوديعة ، وله ، انطلاقاً من ذلك ، الحق في عزل المنتدَب أو الخائن : « وبما أن هذا يعتبر عملاً معقولاً في القضايا الخاصة للافراد العاديين ، فلماذا يكون الامر على خلاف ذلك في قضية لها أهمية أكبر ، وتتعلق بها رفاهية ملايين البشر » (1) ؟ .

الخلاصة : لوك ؛ معلم التفكير الجديد

هكذا استُخلصت إذن ، بمناسبة الاحداث التاريخية الطارئة « المبادىء الصحيحة » لحكم البشر . استُخْلصت من قِبَلِ نفس المفكر الذي كان قد تأمل بموضوع الفهم الانساني ، بمثل هذا الاهتمام بالمنفعة العملية وبالتحرر المعقول .

---

(1) جيلسون ـ ص : 205 - 208 .

لقد قادت الظروف لوك لمهاجمة فيلمر . لكنه ، وبغض النظر عن الظروف ، وعن النجاح الذي لقيه كتاب « نظام الابوة » في معسكر أنصار الحكم المطلق ، كان من الواجب عليه أن يجابه نظريته السياسية الخاصة بنظرية مؤلف كتاب اللوفياثان غير العادي ، الذي كان قد عانى من جاذبيته . وقد قام لوك ، ضمن أفق فرديته ، المشتركة مع هوبس ، بعملية انقلاب مفاجيء كان له مدى كبير . إن بناء هوبس كان يرتكز على التضحية الكلية بالحقوق الطبيعية للافراد ، لقاء الحصول على السلام المدني ، وعلى دولة ـ اللوفياثان ، التي لا تشكل مع الحكومة إلاّ شيئاً واحداً . أمّا بناء لوك فيقوم بالعكس تماماً على الضمانة التي يوفرها المجتمع السيسي أو الجماعة (المتميزة كلياً عن الحكومة أو السلطة المدنية) لهذه الحقوق الطبيعية . ويتبع هذا أنه لا يوجد مطلقاً ، بالنسبة للوك الليبرالي ، موافقة يعطيها الشعب مرة واحدة وإلى الأبد لهذه السلطة المدنية ، كما كان يريد ذلك هوبس الاستبدادي (مع التحفظ الوحيد المتعلق بعجز السيد عن حماية رعاياه) . إن الموافقة مشروطة دائماً ، وخاضعة دائماً للسلوك الجيد للحكّام ، الذي يُقَيَّمُ تبعاً لحقوق الافراد الطبيعية والتي لا يمكن التنازل عنها ، وهي : الحياة والحرية والملكية . إن مفهوم الوديعة وحق المقاومة الذي يعتبر جزءاً له (والذي يشكل تحدياً مباشراً للهوبسية) يبدو المفتاح الاساسي للنظام اللوكي .

لقد كانت النزعة الدستورية لدى الويكز (الاحرار) بحاجة لهذه « المباديء الصحيحة » . ولا سيما اعتباراً من اللحظة التي كانت فيها الثورة المجيدة قد ضمنت مستقبلها . ولقد جلب لها لوك ما يكمل به مفهوم هاليفكس البارع حول الموازن الساهر على توازن السفينة . لقد جلب لها حداً أدنى من بنية مذهبية ، وحداً أدنى من التعميمات . لقد قرن لوك الحق الطبيعي بالدستور الانجليزي الحاضر بشكل ضمني : « فبفضله ـ على حد تلخيص ب . هازار ـ كان سطوع الدستور الانجليزي ينعكس على الحق الطبيعي . وفي نفس الوقت ، كان الحق الطبيعي يؤسس الدستور الانجليزي ، تماماً كما كان الحال مع برلمانه ، ومع ملكه الذي كانت قد استدعته إرادة قومية »(1) .
لقد كان لوك يقرن الازمنة القديمة بالازمنة الجديدة : وبشكل أساسي ، التقاليد الوسيطية المغمورة كلها بالاخلاقيات والغائيات وروح الجماعة ، مع فردية هوبس القائمة على سببية ميكانيكية دقيقة ، وعلى نزعة منفعية متجمدة . لقد كان مما له مغزى ، في هذا الصدد ، ميل لوك للاستشهاد باللاهوتي هوكر ، الذي كان يصفه « بالذكي » ، باعتباره وسيطاً بين القديس توما والازمنة الحديثة . إن مفهوم لوك للخير العام أو المشترك ، وهو المفهوم المركزي في المقالة الثانية ، لأنه يؤسس سلطة الحكام ويَحُدّ منها في آن واحد (من خلال الوديعة) ، كان يُذَكِر ، بدون شك ، بمفهوم الخير المشترك لدى القديس توما . لكنّ هناك فرقاً جذرياً بينهما ، في الحقيقة . فالخير المشترك لدى القديس توما (وكذلك لدى أرسطو) كان الخير المشترك لمجتمع يُنْظَرُ له ككل عضوي ، وجسم أسبق وأعلى من الافراد الذين يتألف منهم ، وجماعة حقيقية ـ في حين أنّ الامر ، لدى لوك ، يتعلق ، على ما يبدو ، بمجرد مجموع لمصالح فردية . إن لوك يفترض بالاساس وجود انسجام طبيعي عفوي بين متطلبات المصلحة الفردية المفهومة جيداً ، ومتطلبات المصلحة العامة . إلاّ أنه في هذا تتجلى بالضبط

(1) ب . لاسليت ـ المقدمة ـ ص : 77 -78 .

المسَلَّمة ، المتفائلة بشكل ملحوظ للفردية الليبرالية [1] .

ويبقى أن الانجليز كانوا يستفيدون ، بفضل مؤلف « المقالتين » ، من مذهب للسلطة من شأنه أن يضمن لهم حكماً معتدلاً ، صالحاً للتسويات ، ومستعداً لاحترام حرياتهم التقليدية والطبيعية (وهي نفسها الى حد كبير) ، وأميناً لروح الملكية « المختلطة » . ويبقى أن القاعدة الديمقراطية للحكم ، المتمثلة بالموافقة ـ الفردية ـ للمحكومين ، والتي تترافق مع رفض كل حكم سياسي مطلق كانت تفرض نفسها تدريجياً ، وتنتقل من انجلترة الى العالم الانجلوسكسوني ، قبل أن تنتشر في القارة الاوروبية . لقد كانَ لوك يبين لمواطنيه ، وبشكل أعم لمعاصريه « المتنورين » (والذين سيكون ابناؤهم أكثر تنوراً أيضاً) طريق الانعتاق الذي لم يكن يتصوره إلاَّ « معقولاً » .

ونميل للاضافة ، بأنه كان معقولاً مثل الانعتاق الفكري والاخلاقي الذي بَشَّرَ به في بحثه الشهير الذي كان قد صنع المجد الكبير لمؤلّفه والذي استمر بعد وفاته ولكن بشكل أكثر سطوعاً . لقد كان معقولاً أيضاً مثل المسيحية التي اعتمد عليها لوك كثيراً من أجل شرح أفكاره ، والتي كان يعتبرها لا تنفصل عن التسامح الاكثر إنسانية ، وفي نفس الوقت ، عن البحث ـ الصعب ولكن الضروري ـ عن السعادة على الارض : أي عن سعادة « حقيقية » [2] .

إلاَّ أنَّ بعض الحذر يفرض نفسه في مثل هذه المقارنات . لقد أوضح ب . لاسليت ، بطريقة لا تقبل الدحض ، بأن « المقالتين » . . كتبتا بهدف مختلف كلياً ، وبعقلية مختلفة كلياً عن « البحث » . . وإذا لم نأخذ إلاَّ هذا المثال فقط (الكبير في مغزاه) فإن من التهور نقل صيغ « اللوح الخالي من أي نقش » « أو « صفحة الورق البيضاء » والتي طبقها في « البحث . . » على الروح الانسانية ضد كل الافكار الفطرية ، الى النظرية السياسية « للوك الحكيم » . فلا شيء أكثر من هذه الصيغ من شأنه أن يلهم الثورات الراديكالية القائمة على كراهية ورفض الماضي بشكل أعمى ، والتي تعد باعتناق طوباوي ، وليس لها ، بالتأكيد ، أي شيء مشترك مع ثورة 1688 ، المعقولة جداً ! .

بعد قول هذا ، يبقى أن لوك ، إذا أخذ بصفة إجمالية ، كان يقدم نقاط انطلاق ثمينة ومغرية جداً لمفكري المستقبل الاقل اهتماماً بالمجاملات ، والاقل حكمة ، والذين كانوا ينسبون أنفسهم اليه ، ويسيؤ ون ، مع ذلك ، فهمه أو يتجاوزونه . الامر الذي يساهم في تفسير التأثير غير العادي ، والذي يسير في اتجاهات متنوعة جداً ، لهذا الانسان النبيل اللطيف ، الطبيب والفيلسوف ، الوديع والضعيف الصحة ، والذي توفي في عام 1704 ، بعد أن أنهى عند بلوغه سن الثانية والسبعين من العمر حياة مليئة بشكل فريد .

تأثير ، بالطبع ، في انجلترة حيث ستصبح « المقالتان » بمثابة التوراة السياسي للقرن الجديد (الذي سيتغذى منه الامريكيون أيضاً ، هؤلاء الانجليز القاطنين فيما وراء البحار) . وتأثير

(1) جـ . هـ . سابين ـ ص : 443-444 .

(2) ر . بولان ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 16-26 .

مفاجىء ، وأكبر بدون شك ، في فرنسا . إن بالامكان الحديث عن « استقبال » المذاهب الفلسفية ـ وخاصة السياسية للوك في فرنسا القرن الثامن عشر ، تماماً مثل الحديث عن استقبال الارسطوطاليسية أو الحق الروماني في أوروبا العصور الوسطى . لقد اقتفت فرنسا « الفلاسفة » ، فرنسا « الانوار » ، وهي تنشر جميع قلوع الاعجاب (باستثناء التحفظات اللاحقة) إثر إنجلترة ، التي كان بوسيه يثن عليها كثيراً . لقد اقتفت إثر لوك بالذات ، عدو بوسيه ، بعد رفضها للارثوذكسية المزدوجة : الدينية والسياسية ، التي كانت بطلتها المخيفة والمهابة الجانب . . . إن أفكاراً يقال عنها « إنجليزية » ، ستصبح أفكاراً يقال عنها « فرنسية » [1] .

إن وطن بوسيه وباسكال ، الذي أصبح وطن مونتسكيو وفولتير ودالمبير وديدرو والموسوعة سيقود الحركة الاوروبية الكبيرة التي أعلنت عنها الازمة التي نعرفها ، في حين أن انجلترة ، التي اكتفت بدون شك بكونها بيّنت الطريق وتقدمت فيه . لن تلبث إلاّ أنْ تتأخر . إن الكلمات الرئيسية الاربع المهَدِّمة للمعتقدات اليقينية القديمة ، وهي : الفرد ، العقل ، الطبيعة والسعادة ، ستكسب رويداً رويداً أرضاً كبيرة أمام مقاومات ضعيفة أكثر فأكثر . وسيزداد المديح شيئاً فشيئاً للتقدم أو لتقدم الروح الانسانية ، وذلك بانتظار نوع من التأليه اللاحق للتقدم . وسيفضل الملوك ، الذين يمارسون بأنفسهم حكماً مطلقاً ، أو « الطغاة » (كما كانوا يرفضون ، من جهة أخرى ، أنْ يُسمون أنفسهم) ، أكثر فأكثر أن يكونوا ، هم أيضاً ، متنورين .

إلاّ أن عبقرياً عجيباً هو جان جاك روسو ، « مواطن جنيف » ، والوريث بشكل جزئي للوك ولهوبس (لكنه المتجاوز لكل إرث) سيأتي ليضع على القرن علامة لا تمحّى . وسيحضّر ، وهو المذهبي الحاسم لدولة الشعب ، أكثر من أي مفكر آخر ، الازمة الجديدة للسياسة .

---

(1) حـ . هـ . سابق ـ ص : 460 وما يليها .

ـ أنظر أيضاً ـ حـ . غيسدورف (G. GUSDORF) ـ « العلوم الانسانية والفكر الغربي » . (Les sciences humaines et la pensée occidentale) ـ (باريس ـ Payot- 1966- 1973) .

الفصل الثالث

في فرنسا : الليبرالية النبيلة

« إختفى لويس الرابع عشر . . . ولم يتوقف المعاصرون قط عن الاعجاب بانحطاط عهد عظيم . لقد فرحوا جميعاً بالانعتاق . ولم يتأسف أحد على الملك » .

البير سوريل : « مونتسكيو »

« . . . التقليد الليبرالي لتاريخ فرنسا ، الخفي أحياناً والمعطى بالظلمات » .

كورادو فاتا : روح سان سيمون .

بدأت في فرنسا خلال العشرين سنة الاخيرة من العهد الطويل جداً للويس ، الملقب بالكبير ، ردة فعل ليبرالية ذات جوهر أرستقراطي : إنها السنوات التي كانت تجري خلالها نتائج الرجوع عن مرسوم نانت والثورة الانجليزية ؛ السنوات المظلمة بالهزائم العسكرية والبؤس المتزايد للشعب ؛ السنوات التي برزت فيها الهرطقة . إن تعرض الحكم المطلق ، في كل مرة كان يجد نفسه فيها في وضع صعب ، لهجوم الافكار المعادية أو الخفية التي نعرف من المعين القديم للعصور الوسطى ، كان يعتبر نوعاً من القانون غير المكتوب في تاريخ فرنسا الملكية . لقد كان « الكبار » ، بشكل خاص ، ينتهزون كل فرصة مؤاتية لمعاكسة تيار المركزية الادارية ، الاخت التوأم للحكم المطلق ، التي كانت تجردهم بشكل غير ملموس من نفوذهم التقليدي لحساب وكلاء البيروقراطية الملكية ـ الذين كانوا من عامة الشعب ـ . لقد تحقق هذا القانون في زمن الحروب الدينية ، ثم في أثناء حرب الفروند . ومن الطبيعي أن يجد تطبيقاً جديداً له في نهاية عهدٍ كان قد كَرَّسَ الملكية الادارية والملكية المطلقة في نفس الوقت ، وأن تحدث حركة ردة فعل مشابهة ، رغم أنها مختلفة ، نتيجة لصعوبات هذه السنوات الاخيرة ، إنها ردة فعل ليبرالية ، لأنها تنتسب بحنين « للحرية القديمة » ؛ وذات جوهر أرستقراطي ، لأنها تهم بالمقام الاول المجتمع النبيل . إن الليبرالية النبيلة التي تغوص جذورها العميقة في الماضي الفرنسي هي التي انتصبت في وجه التهديد الضاغط أكثر فأكثر « للاستبدادية » الجديدة ، الغريبة ، بشكل كامل عن تقاليد العصور الوسطى ، والمستلهمة من ممارسات الامبراطورية الرومانية . لقد وضعت هذه الليبرالية ، من جهة أخرى ، قيد التساؤل الحكم المطلق في ممارسة لويس الرابع عشر له ، أكثر مما فعلت ذلك بالنسبة لمبدأ هذا الحكم (الذي بدا أنه مقبول بالاجمال) . ألم يترك الملك التعسف والرغبات الخاصة تتسرب ، تحت غطاء الحكم

المطلق ، الى كل مكان ، لتؤدي في النهاية لإفساد كل شيء ؟ لهذا أخذ النقد والهجاء ، المكشوف أو المقنّع ، يستخدم في خدمة الروح الاصلاحية .

1 ـ فنلــون (Fénelon) (1651 -1715) ، سان سيمــون (Saint- Simon) بولانفليه (Boulainvilliers) .

من الذي كتب إذن الى لويس الرابع عشر (وفي عام 1694 على وجه الاحتمال) السطور التالية القاسية جداً ؟

« منذ نحو ثلاثين سنة ، زعزع وزراؤك الرئيسيون ، وقلبوا كل المبادىء العامة القديمة للدولة ، وذلك ليصعّدوا ، حتى الاوج ، سلطتك التي أصبحت سلطتهم ، لأنها كانت في أيديهم . إن الحديث لم يعد يجري عن الدولة ، وعن القواعد ، وإنما فقط عن الملك ، وعن رغباته الخاصة . لقد دفعوا مداخيلك ونفقاتك الى اللانهاية . ورفعوك حتى السماء ، وذلك ، كما كان يقال ، من أجل محو عظمة كل أسلافك مجتمعين ، أي من أجل إفقار فرنسا بأسرها ، بغية إدخال بذخ هائل وعُضال للقصر . لقد أرادوا أن يرفعوك على أنقاض كل طبقات الدولة ، كما لو أن بامكانك أن تكون كبيراً من خلال تهديم كل رعاياك ، الذين عليهم أسّسْتَ عظمتك »(1) .

هذه السطور هي (كما سيُتشبث بالقول !) لفنلون العذب (واسمه الكامل هو : (François de Salignac de la Mothe- Fénelon) الذي سيصبح أسقف كامبري (Cambrai) ، ومنذ عام 1689 مربي « ولي العهد الصغير » ، دوق دو بورجوني (Duc de Bourgogne) حفيد الملك . وقد وردت في « الرسالة ، المشهورة الموجهة ، للويس الرابع عشر » ، التي لم تُنقل أبداً للمرسل اليه ، ولم يُكتشف مؤلفها قط بالتالي . ولقد تبعتها سطور أخرى كثيرة بنفس الحبر وُجِّهَت فيها التهم للوزراء لكونهم أصبحوا السادة الحقيقيين في ظل سيد « اعتقد أنه يحكم » . كما لم ينج فيها شخص الملك من النقد : لقد ترك الملك نفسه يصبح سجيناً للمجالس المتملقة ، وطاب له أن يستمع للمدائح المبالغ فيها ، والتي وصلت لحد عبادة الاوثان ؛ واعتزم دائماً ، منذ حرب هولندة في عام 1672 ، التي شرَعَ بها من أجل مجده ، أن يملي السلام بلا إنصاف ولا اعتدال ، طالما أنه لم يكن بامكانها أن تدوم . « إن في هذا (يقول فنلون في الخلاصة) ما يكفي ، يا سيدي ، للاعتراف بانك أمضيت حياتك بأسرها خارج طريق الحقيقة والعدالة ، وبالتالي خارج طريق الانجيل » .

---

(1) رسالة فنلون الى لويس الرابع عشر «(Lettre à Louis XIV) مع مقدمة لهنري جيللومان (H. Guillemin) ـ منشورات Ides et Calendes نيوشاتيل ـ 1961 ـ ص : 61 .

ـ حول الافكار السياسية لفنلون اقرأ : « الامير حسب فنلون »(Le prince selon Fénelon) لـ : فرانسوار غالوديك ـ جونوي (F. Gallouédec- Genuys) ـ باريس ـ P. U. F. -1963 .

ـ أنظر : « مغامرات تيليماك »(Aventures de Télémaque) مع مقدمة جين ليدي غوري (Jeanne - Lydie Goré) باريس ـ منشورات Garnier- Flammarion ـ باريس ـ 1968 .

خارج طريق الانجيل . . . إننا لا يجب أن نخطىء بحق فنلون ، هذا السيد الكبير بالولادة ، المفعم بمواهب الروح والاسلوب وبمواهب القلب والايمان . إننا يجب أن نرى أنه إذا كان باستطاعة أنوار القرن التالي أن تنتسب اليه باعتباره رائداً (بالمعارضة مع بوسيه ، الارثوذكسي الكبير) فإن شخصيته العميقة تلتحق ، بسبب نزعته الانسانية وروحانيته ، وبسبب المثال الاعلى للامير المسيحي وكراهيته الحادة للحرب ، بأيرسم الروتردامي . هل هي السياسة الانجيلية ! ألا تُذكّر قراءة « تيليماك »(Le Télémaque) ، هذه التحفة المؤلفة من أجل ولي العهد الصغير ، ولا سيما الكتاب السابع منها الذي وُصِفت فيه عجائب « لابيتيك »(La Bétique) بيتوبيا القديس توماس مور ؟ فنظراً لعدم وجود هذا البلد العزيز على الآلهة ، حيث كل الاموال مشتركة ، وكل الناس أحرار ومتساوون ، وحيث الكل يحبون بعضهم « حباً أخوياً » لا يعكره أي شيء ، وحيث لا يُسمع مطلقاً الصوت « القاسي والمُفسد » للغش والعنف والمحاكمات والحروب - نظراً لعدم وجود لابيتيك الحُلم - فإن مؤلف تيليماك يقترح سالانت(Salente) كمثال : سالانت بملكها إيدومينيه (Idoménée) ومستشاره منتور - مينرف(Mentor- Minerve) الذي جعله يملي كل أنواع الانظمة الآمرة والدقيقة ، ويقطع دابر البذخ والفنون غير النافعة ، ويعيد الاعتبار للزراعة ، ويُرجِعْ ، أخيراً ، كل شيء « لبساطة نبيلة وزاهدة » .

فكيف نندهش من استياء لويس الرابع عشر من نشر كتاب (في عام1699) كانت سطوره تزدحم (مهما كانت النوايا الدقيقة لمؤلفه التي ما زالت موضوعاً للنقاش) عن طريق القياس أو المقارنة العكسية ، بالتلميحات لأخطاء وعيوب السلطة المطلقة ، كما كان الملك يمارسها ؟ إن ما كان يهم فنلون وأصدقاؤه : دوق شوفريز(Duc de Chevreuse) ، ودوق دو بوفيلييه(Duc de Beauvilliers) ، في هذه النهاية للقرن ، كما في السنوات الاولى للقرن الجديد ، وفي هذه النهاية لعهد مليء بالتهديدات المتنوعة ، هو ، في الحقيقة ، أن يُحَذِّرَ الوريث المحتمل للويس الرابع عشر ، بشكل أصولي ، من كل أنواع الاغراءات التي كان الملك الراحل قد استسلم لها كثيراً .

ضمن هذه الروح ، كان فنلون قد كتب ، في عام1697 تقريباً ، من أجل دوق دو بورجوني الذي كان عمره ، حينذاك ، خمس عشرة سنة ، مذكرة بعنوان : « إمتحان ضمير حول واجبات الملكية »(Examen de conscience sur les devoirs de la royauté) . وفيما بعد ، في عام1711 ، عندما أدى موت ولي العهد الكبير الى نقل وراثة العرش المحتملة لهذا الشاب الذي كانت استعداداته الطيبة تَعِدُ الفرنسيين بعهد مصلح ، قام مربيه القديم بالتشاور مع دوق دو شوفريز ، في شولن (Chaulnes) باقليم بيكاردي(Picardie) حول مخططات الحكم(Plans de gouvernement) التي سُميت بقوائم شولن(Tables de chaulnes) من أجل اقتراحها عليه .

ويلفت فنلون ، في « امتحان ضمير . . . » ، وعبر سلسلة من الاسئلة الملحة ، انتباه الشاب لما يجب أن لا يفعله الملك (وضمنياً لما فعله جَدُّه كثيراً) ، وذلك بغية أن يعرف جيداً هذه الحالة المليئة بالاخطار والتي سيكون فيها « سيد الاخرين » ، وأن يجد نفسه مُحضَّراً لها . ألن يتخيل بأن الانجيل لا يجب أن يكون القاعدة للملوك ولرعاياهم على حد سواء ، وأن السياسة تعفي الاوائل من

أن يكونوا متواضعين وعادلين وأوفياء ومعتدلين ورحيمين ومستعدين للعفو عن الشتائم ؟ فليعلم جيداً هو أيضاً بأنه « سيُحاكم بناءً على الانجيل » ! مثله مثل أقل رعاياه شأناً ! ولكن هل كان على اطلاع كاف على كل حقائق المسيحية ؟ وهل سيسعى لأن يعرف بدون أن يُعجب بنفسه ، ما هي حدود سلطته ؟ وهل سيعتقد بأن الله سيسمح له بأن يحكم ، إذا أراد أن يحكم بدون أن يتعلم كيف يجب أن يضبط قوته ؟ ألن يكون ميالاً لألحاق بعض الظلم بالامم الاجنبية ؟ وهل سيتفحص أولاً ، ثم سيجعل الشخصيات المؤهلة وغير المتملقة تتفحص بدقة ، حقه عندما ستطرح مسألة القيام بحرب ما ؟ ألن ينظر لمجده الشخصي كسبب « للشروع في أمر ما » بغية تمييز نفسه عن الامراء الاخرين ؟ ألن يتجاهل ، بشكل خاص ، الكثير من الاشياء ، ولا سيما الضرر الذي يسببه الأخرون باستعمالهم لسلطته ؟ « إنَّ من الممكن أنْ تفعل القليل من الضرر بنفسك : لكن سلطتك الموضوعة بين أيدٍ سيئة ستسبب ضرراً لا نهاية له ». بهذه الجملة، التي تعكس جيداً نبرة الكتاب، ينتهي « الامتحان . . . » (1) .

إنَّ علينا أنْ لا ننخدع وأنْ لا نفسر بشكل معاكس للمعنى ، هذا التذكير بحدود السلطة الملكية ، وهذه القساوة القصوى للاحكام الموجهة (سواء في « الامتحان » أم في « الرسالة ») لحكم لويس الرابع عشر . إن فنلون لم يعتزم أبداً أن يضع قيد التساؤل الملكية المطلقة في ذاتها . فليس هناك أي « استغاثة بالسماء » كما قال لوك ، ولا أي تحريض للشعب على المقاومة أوعلى التمرد . وفي هذا المجال فان هناك هوة تفصل بين العالَم الاخلاقي لفنلون ، وبين عالَم مؤلِّف « المقالتين » . إن أسقف كامبري يُعتبر (إذا تخطينا الظواهر) أقرب كثيراً هنا من بوسيه الذي كان يميز بعناية بين الحكم المطلق ، والحكم التعسفي المرفوض بشدة ، إن هناك فقط واقعاً (له وزن كبير في الميزان) يتجلى في أن فنلون لا يدخل ، مثل بوسيه ، وهو ينشر كل قلوع الطاعة في النظام القائم في عصره : انه لا يستطيع منع نفسه من ملاحظة اكتساح التعسف للنظام ، بدقة . إنه يرفض أن يغمض عينيه ؛ انه يستنكر ، وفاءً منه لصورة الامير المسيحي ؛ ويدين ، متقبلاً أخطار زوال الحظوة الملكية عنه . ويجب أن لا نكون أقل تصديقاً له (وبدون أي تحفظ) عندما يؤكد بأنه « يحب الملك »و « يشاهد الله في شخصه » ، وأنه يقدم حياته لرؤيته « كما يريده الله » ، وأنه لم يكن ليتكلم هكذا لو لم يكن يحب فرنسا والملك. والبيت الملكي (2) .

أما فيما يتعلق « بمخططات الحكم » أو « قوائم شولن » لعام1711 ، فإن فنلون يقترح فيها أولاً نظاماً للمجالس تختلف عن المجالس الموجودة . كما يقترح أعادة تأسيس المجالس العامة (التي ينبغي أن تجتمع كل ثلاث سنوات) وإعادة سبك الادارة المحلية ، وذلك بغية القضاء على الاستبداد الوزاري والاداري سواء في المقاطعات أم في العاصمة . وليس المقصود دائماً من كل هذا ، إلاَّ تقويم ممارسة السلطة المطلقة وتسهيلها ، وجعلها أقل « خطراً » بالنسبة للشعب وبالنسبة للامير نفسه . فهذه الاصلاحات ـ أو كما سيسخر منها أحد سيء النية بنسميتها « أحلام يقظة السيد دو

---

(1) جيللوماد ـ المقدمة ـ ص : 77-124

(2) « رسالة الى دوق دو شوفرور » المؤرخة في 4 آب1710 ـ هـ . جيللومان المرجع السابق ذكره ـ ص : 139-140 .

كامبري » ـ لن تكون موجهة ضد ذاك الذي يبقى سيداً بدون شريك . إن المقصود فقط هو إحاطته علماً بالحالة الحقيقية للامة ، وإخباره كما ينبغي ، بما لا يسير سيراً حسناً : لأنه لا يستطيع أن يرى كل شيء بعينيه ، ولا أن يعرف كل شيء بالتفصيل بنفسه. إن الامر يتعلق فقط في أن يتلقى ، منذ اللحظة التي يطلبها فيها ، نصائح مستنيرة ، لا يقلل من شأن الجلالة السيدة مطلقاً أن يستمع اليها باهتمام (ولكن يتعلق به ، وبه وحده دائماً ، أن يأخذها بالحسبان أم لا) . إن كل جهاز من أجهزة الحكم لا يعمل إلاّ « تحت إشرافه . ومع ذلك فإنه يرتبط ، من جهة أخرى ، بالقوانين . فرعاياه يجب أن يخضعوا للقوانين وليس له نفسه » .

لقد رأينا أن فنلون في « الرسالة الى لويس الرابع عشر » كان يأخذ بشكل خاص على الوزراء ، أنهم أرادوا أن يرفعوا الملك على أنقاض كل طبقات الدولة . لقد كانت طبقة النبلاء تبدو له بشكل خاص ـ وفاضح ـ متضررة من هذا الأمر . لقد أسدى المستشار منتور ، في تيليماك ، النصيحة التالية للملك أيدومينيه : « نظِّم الطبقات بحسب الولادة » . إن عدم المساواة في المراتب وتسلسلها كان بالنسبة لفنلون من توابع النظام الألهي ، النظام القائم من أجل حفظ السلام في المجتمع . ولهذا فإن خلط هذه المراتب وخرق قواعد « التبعية » من شأنه الاساءة الى هذا النظام . وينتفض السيد دو كامبري بحيوية ضد هذا الخلط ، مديناً الاغتصابات الشائعة جداً للالقاب ، والافراط في إضفاء الالقاب النبيلة ، ومتمنياً القيام بعملية تنقية شاملة . ومع ذلك فقد كان يتجنب المطالبة لطبقة النبلاء بأعلى المناصب نظراً لأنه لم يكن لديه أوهام حول مؤهلات هؤلاء السادة (الذين كان يسعى لهزهزة وهنهم ، وحثهم على النجاح في مهنتهم ، وعلى لعب دور هام في الدولة بدل أن يشكوا من ترفيع نبلاء اللباس والعاميين الآخرين)[2] .

سان سيمون (1675-1755)

إختلفت مواقف فنلون ، في هذه المسألة ، وفي مسائل أخرى ، عن مواقف لويس دو روفروا (Louis de Rouvroy) دوق دو سان سيمون ، نبيل فرنسا ، الذي كان يصغره بنحو ربع قرن ، ومؤلف « المذكرات » (Mémoires) غير العادية والجذابة .

كتب سان سيمون عن نفسه بأن شغفه الأغلى والأكثر حيوية كان شغفه بكرامته ومرتبته . أما ثروته فلم تكن تأتي إلاّ بعد ذلك بكثير . ومن الصحيح أنه كان يتمسك فوق كل شيء بما كان يعود للمرتبة (Rang) . لقد كان دوقاً ونبيلاً قبل أن يكون مواطناً ورعية (الامر الذي كان يتيح المجال للمؤاخذة ، في عهد لويس الرابع عشر) . وقد امتلكته صفته كدوق ونبيل « لحتى أعماق وجوده ، وذلك بشكل حصري ، لحد أنه استمد منها الألهام الدائم لحياته ، ولأكثر مباهج وجوده عمقاً » . والى هذا يجب أن نضيف بأن الاقطاع كان يلخص في نظره كل النبالة[3] .

---

(1) ف . ع . جوبوي ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 121-161 .
(2) المرجع السابق ـ ص : 195 .
(3) كورادو فاتا (Corrado FATTA) ـ « روح سان سيمون » (Esprit de Saint-Simon) ـ باريس ـ منشورات =

ويظهر سان سيمون (في « المذكرات » ، وكذلك في « الكتابات غير المنشورة » (Ecrits inédits) النبالة كضحية لأفة الاغتصاب والمساواة التي . . . تخلط كل الاوضاع وكل المراتب . ويبين أنها أبيدت تماماً على يد حكم الوزراء « هولاء الكواسر » ، وكتّابهم والمشرفين الماليين ـ وجميع هؤلاء أناس « قليلو الاهمية » ، « ولا يساوون شيئاً بحد ذاتهم » ـ ذوي السلطة الضخمة والعابرة ، بنفس الوقت : بحيث أن السيد ليس لديه أي مانع من أن ـ يخشى من هذا الحكم ، وأن الملكية لم يعد لديها « ما تتمسك به » .

ويطالب سان سيمون بالعودة من هذا الحال الى القوانين الصحيحة والمبادىء العامة للمملكة . أي للقوانين الاساسية ، وذلك بإعادة الاعتبار لطبقة النبلاء ، وإيقاف السلطة المغتصبة للوزراء (بارجاعها لمهمة تنفيذ أوامر الملك فقط) وباعادة وظيفة المشورة ، المحتكرة من قبلهم ، لأولئك الذين كانت تعود لهم بشكل طبيعي ، أي قبل كل شيء لمن يحملون لقب دوق ونبيل . ويقدم سان سيمون مشروعاً للحكم بواسطة المجالس ، تتواجد فيه بشكل جاهز ، إقتراحات فنلون ، مع منظومة مترابطة من المجالس الخاصة والمجالس العامة ، تحقق نوعاً من اللامركزية الادارية المتفقة مع « أحلام يقظة » السيد فنلون .

لكن الامر لا يتعلق بالنسبة لمؤلف « المذكرات » ، كما هو الحال بالنسبة لمؤلف « تلماك » ، بوضع تمام السلطة المطلقة موضع التساؤل . إن من غير المنطقي أن ننسب الى سان سيمون خلفيات فكريه تدعو لتمرد إقطاعي . ألم يمتدح ، بصوت عالٍ ، ريشليو لانه قضى ، ليس فقط ، على الحزب البروتستانتي الذي كان يشكل دولة ضمن الدولة ، وإنما أيضاً ، « وشيئاً فشيئاً على قوة وسلطة الكبار التي كانت توازن وتعتم على سلطة الملك » ؟ إن مازاران هو الذي أثقله باحتقاره لأنه قام ، بسبب عيرته من كل عظمة غير عظمته ، بإفساد لويس الرابع عشر ، وإقناعه بأن كل سيد إقطاعي كان ، بشكل طبيعي ، عدواً لسلطته ، وجعله يفضل أناساً لا قيمة لهم من أجل إدارة أعماله : « ولهذا حصل رَفعُ مقام أصحاب الريشة واللباس ، وإبادة النبلاء » . هل كانت لدى سان سيمون نزعة اقطاعية ، لا ! وإنما نزعة ليبرالية نبيلة ضد البيروقراطية الملكية ، وضد التعسف البيروقراطي الذي كان النبلاء ، من خلاله يشعرون بأنهم مهانون ، أكثر من غيرهم : إنه تعبير تاريخي ، كما سيُقال بشكل جيد جداً ، عن حاجة ما للحرية !. إن هذا الحب الجنوني لحقوق الصدارة والمراسيم ، الذي أخذ كثيراً على هذا الاخلاقي الكبير ، ووُضِعَ لحساب عجرفة النبلاء ، يجد هنا

= Corréa -1954 ـ ص 26 .

ـ أنظر : مذكرات سان سيمون ـ باريس ـ1959 ـ سبعة مجلدات ـ (منشورات ـG. True) .

ـ كتابات غير منشورة لسان سيمون (Ecrits inédits de St Simon) منشورات Faugère ـ ثمانية مجلدات ـ باريس 1882 -1883 .

ـ أنظر أيضاً : جـ . ب . برانكور (J. P. Brancourt) ـ دوق دوسان سيمون والملكية (Le duc de Saint- et la monarchie) ـ مقدمة لـ . جـ . إمبير (J. Imbert) ـ أطروحة دكتوراة في الحقوق ـ باريس ـ1971 .

ـ ر . موسنيه (R. Mousnier) « مؤسسات فرنسا في ظل الملكية المطلقة » (Les institutions de la France sous la monarchie absolue) ـ باريس ـ P. U. F. -1974 ـ ص : 24-33 .

معناه الحقيقي : « إن الاشكال تجرف الاساس » [*] ويمكن التفكير مع ر . جودران (R. Judrin) « بأن الاحترام الدقيق للمراتب ، وخضوع بعضها لبعض ، كانا يصونان الملكية الفرنسية من الاستبداد . لقد كان النظام علاجاً ضد سلطة النزوة . إن سان سيمون « كان يدافع عن حريته ، عندما كان يماحك حول سفاسف إحتفالية » . إن علينا أن نفهم بكلمة النظام ، (L ordre) النظام التاريخي ، نظام تاريخ فرنسا ، المتفق في كل نقاطه مع الطبيعة نفسها ، مع طبيعة الاشياء (ذاك كان ،على الاقل ، الاقتناع العميق لسان سيمون) [1] .

وإذا كان من الصحيح أن نفس الحاجة للحرية كانت تحرك فنلون ، فإن النزعة الانجيلية السياسية لهذا الاخير لم تؤثر ، بالمقابل ، في شيء على سان سيمون الذي كان ميله للواقعية ملحوظاً . فبالرغم من أنه كان متديناً ، ومتديناً بعمق ، فإن المثال الاعلى السياسي له لم يكن أبداً الامير المسيحي المحب ، فوق كل شيء ، للسلام بين الامم ، والكاره للحرب . إن الحرب كانت بالنسبة لمؤلف تيليماك شراً مخزياً للجنس البشري ؛ أما سان سيمون فكان يعتبرها مصيبة وشراً لا جدال فيه . لكن الموافقة العامة كانت تلصق بها « الشرف والمجد » ، وهذا دون حساب ما يتضمنه تكبير الاقليم بواسطة حرب ناجحة من شيء حسن .

بولانفليه (1658- 1722)

من سان سيمون ، ومن فنلون ، نقرب ، في نفس الوقت الذي ترصد فيه الاختلافات الضرورية ، الكونت هنري دو بولانفيليه الذي لم يظهر مؤلفه تاريخ الحكم القديم في فرنسا (Histoire de l'ancien gouvernement de la France) إلاّ بعد خمس سنوات من وفاته . إن السطور التالية تحدد ، الى حد كبير ، قصد هذا التاريخ .

« وهكذا فإن من المعاكس ، بشكل مطلق ، للحقيقة ولطبع الفرنسيين القدماء أن نتخيل أن الحق الملكي كان فيما بينهم حقاً سيداً وملكياً أو مستبداً بحيث يكون الافراد تابعين له في حياتهم وأموالهم وحريتهم وشرفهم وثروتهم . وبالعكس فإن كل الفرنسيين كانوا أحراراً ، وبالتالي غير تابعين ، في الأخذ بهذا الحد عند اللزوم . . . لقد كانوا كلهم رفاق . . . هل يمكن الاعتقاد ، بالفعل ، أن الفرنسيين الذين ولدوا أحراراً ، والذين يتمسكون للغاية بهذه الصفة ، قد بذلوا دمهم ، وتحملوا الكثير من الاعمال في فتح بلاد الغال ، من أجل أن يُعطوا لانفسهم سيداً مطلقاً في شخص ملكهم الذي لم يكن إلاّ رفيقاً لهم ؛ وإنهم لم يفكروا بأن يكون لهم عبيد ، إلاّ من

(*) وهي جملة « غالباً » ما أسيء فهمها » ، كما يلاحظ ذلك جـ . بواسون (G. Poisson) في عرضه الموجز الذي قدمه ، في 13 تشرين الاول 1975 ، أمام اكاديمية العلوم الاخلاقية والسياسية » . أنظر خلاصته التي يقول فيها : « إن هذا الرجل ، الذي غالباً ما اعتبر متخلفاً ، كان في الحقيقة مصلحاً ؛ وإن فشله السياسي هو الذي سيُولد أعماله الادبية .

(1) ك . فاتا = المرجع السابق ذكره ـ ص : 47- 50، 105- 109- 118- 125 .

(2) المرجع السابق ـ ص : 125- 129 .

أجل أن يصبحوا هم أنفسهم كذلك » ؟[1] .

إن هذا المقطع العجيب ، المميز لما يُسَمّى بالادب النبيل ، لا يفهم إلاّ على هدي الفكرة المركزية للمؤلف . فحسب هذه الفكرة ، كان فتح الفرنجة (Les Francs) أو الفرنسيين ، بقيادة كلوفيس (Clovis) لبلاد الغال هو الاساس للدولة الفرنسية في الوقت الحاضر . ولهذا فانه يجب العودة لذاك العصر من أجل أن نجلب منه البوليصة (La police) والنظام السياسي الذي سارت عليه فرنسا منذ ذلك الحين . لأنّ مصير الامة بأسرها ـ وهذا ما كان يتجاوز كثيراً مجد كلوفيس وكل مصالح السلالات الحاكمة ـ كان يتعلق بالفتح الفرنسي . إن المؤلف يبرز ، من جهة ، حرية الفرنجة ، ومن جهة أخرى ، نبالتهم . فهؤلاء هم الفاتحون والمتصرون ؛ أما الغاليون ، الذين كانت لديهم أخلاق الرومان وعاداتهم ، فهم المنهزمون والمغزوون . لقد كان الفرنجة فقط ، وبفضل القوة الكبرى للفتح ، هم الذين اعتُرِفَ بأنهم نبلاء ، أي معلمين وسادة ؛ وأنهم هم الذين حفظوا استقلالهم الاصلي (بخلاف الغاليين الذين اصبحوا تابعين) . وقد نجم عن هذا أن نبلاء الوقت الحاضر يتحدرون من دم الفرنجة المنتصرين ، في حين أن طبقة عامة الشعب ، أو الطبقة الثالثة (le tiers-état) ، كانت تنحدر من الغاليين المنهزمين . وعليه فأن النبلاء كانوا يملكون حقاً تاريخياً في تلطيف الملكية واحتوائها ، وفي جعلها تنغلق « ضمن الحدود الصحيحة لقوتها » .

إن نظام بولانفيليه ، الذي سيرى فيه مونتسكيو وحسب تعبيره المأثور ، « مؤامرة ضد الطبقة الثالثة » كان إذن ، في نفس الوقت ، مؤامرة ضد الاستبداد وضد التعسف المذلين والمضعفين للأمة الفرنسية ، واللذين كان الحكم المطلق الفاسد قد غرق فيهما الفترة الاخيرة . وقد كان المؤلف يبرر عودته للاصول بالاشارة الى أن من الضلال أن نستبعد من الملكية الوسائل التي كانت قد حافظت عليها خلال الكثير من القرون ، من أجل استبدالها بوسائل أخرى كانت فقط صالحة « لتسهيل قيام سلطة إستبدادية أكثر ملائمة لطبع الفرس والاتراك والشعوب الشرقية الاخرى ، مما هي بالنسبة لتكويننا » .

إن بولانفيليه أيضاً يكره ، بالطبع ، المركزية الادارية ، والوزراء ، والمشرفين الماليين . ويرى في هؤلاء الاخيرين مضطهدين للوطن ، ومتملقين حقيرين للسلطة الطغيانية . إن مناصبهم أدت ، كما يرى « لتخريب الاقتصاد القديم للدولة » ، ولهذا يطالب ، مثل فنلون وسان سيمون ، بالعودة لنظام المجالس العامة . لقد كان مقتنعاً بذلك أكثر من سان سيمون ، على ما يبدو . وقد

---

(1) « تاريخ الحكم القديم في فرنسا » ـ لاهاي وامستردام 1727 .

ـ أنظر . رينيه سيمون (Renée Simon) : « هنري دو بولانفيليه ، مؤرخ سياسي ، فيلسوف ومنجم » ـ اطروحة دكتوراة في الآداب ـ ليل (Lille) 1939 - مشورات Gap 1940 .

ـ أ . كاركاسون (E. Carcassonne) : « مونتسكيو ومسألة الدستور الفرنسي في القرن الثامن عشر (Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII siècle) » ـ باريس ـ P.U.F 1927 ـ ص . 18 - 25 .

خَصٌ اجتماع المجالس بدور أكثر اتساعاً . وبدت له هذه المجالس وكأنها الوحيدة القادرة على بعث فكرة الخير العام وعلى السماح بتوزيع عادل للضرائب . وقد أخذ على الامة الفرنسية ، القليلة الحرص على امتيازاتها وحرياتها ، أنها لم تعرف كيف تسهر على المحافظة على حق أساسي ، مثل حق « المداولات » « المشتركة » ـ المشتركة حقيقةً ، وحيث لا يختزل « المشترك » بالضبط ، في مجرد هتافات مألوفة (1) .

إن بولانفيليه ، الانسان الغريب ، صاحب المزاج الاصيل ، والحنين للماضي ، الاكثر انفتاحاً على الحاضر ، والاكثر إنسانية أيضاً مما يُظَنُّ (الذي لم يَخْشَ أن يأخذ على بوسييه « أنه اختلق سلاسل جديدة للحرية الطبيعية للبشر » من خلال إسرافه بالرجوع لنصوص الكتاب المقدس) سيُنسى بسرعة . لكن الاطروحة المُسَمّاة بالجرمانية (Germaniste) ستبقى حية وثابتة بشكل فريد من بعده ، بالرغم من الهجوم الذي شنّه عليها ، في عام 1734 ، القس دو بوس (L'abbé du Bos) المدافع عن الاطروحة المُسَمّاة بالرومانية (Romaniste) (*) .

أما فيما يتعلق بفنلون وسان سيمون ، فإننا سنقرأ دائماً « تيليماك » و « المذكرات » ، إن لم نقرأ « قوائم شولن » و « الكتابات غير المنشورة » . لكن « الحلم الليبرالي » ذا الجذور الارستقراطية ، والمستند للماضي الفرنسي ، سينتهي في الحين ، أي في ظل عهد الوصاية على العرش ، الى فشل عملي كامل . لكن الامر سيكون على خلاف ذلك على صعيد الافكار ، وعلى المدى البعيد . ذلك أن هذا الحلم سيترك آثاراً عميقة ودائمة . وسيجد « كماله المأثور » (على حد تعبير د . هالفي) ، وتتويجه الساطع ، في عام 1748 ، في روح القوانين (L'Esprit des lois) . وسنرى فيما بعد بأي طريقة حدث ذلك (2) .

2 ـ من الرسائل الفارسية (1721) الى الرسائل الفلسفية (1734)

يجب في البدء أن نعكف على تطورات الازمة ، بعد موت الملك الشيخ ، في عام 1715 ، وفي ظل عهد الوصاية على العرش وما تبعه من أحداث تمثلت بالانطلاق العنيف للاحاسيس والأرواح ، المصحوب بنوع من الرغبة الاصلاحية الشديدة التي لم تؤدِ في النهاية الى أي شيء . لقد سلطت هذه التطورات الضوء على اسم مونتسكيو باعتباره مؤلف « الرسائل الفارسية » (Lettres

---

(1) حـ . ب . برانكور ـ المرجع السابق ذكره ـ ص . 163 .

(*) في « تاريخ نقدي لاقامة الملكية الفرنسية في بلاد الغال » (Histoire critique de l'établissement de la monarchie francaise dans les Gaules) ينكر دو بوس الاستقلال الأولي للفرنجة وعبودية الغاليين لهم . ويؤيد فكرة أن الفرنجة كانوا مجبرين على طاعة الملك السيد « بنفس قدر خضوع » الغاليين الرومان (Gallo-romains) الذين كانوا يعيشون وسطهم . وأنهم كانوا يحترمون الحضارة اللاتينية والقوانين الرومانية (الامر الذي وصفه مونتسكيو « بالمؤامرة ضد النبلاء ») .

(2) كاركاسون ـ ص : 42-45 ـ وص : 179 وما بعدها .

ـ أنظر : ر . دوراتيه (R. Derathé) ـ في حواشي الكتاب الثلاثين « لروح القوانين » ـ منشورات 1973 - Garnier ـ المجلد 2 ـ ص : 548-555 .

(persanes) أو « خطيئة الشباب » (كما سُمّيت) الغنية بوعود من كل نوع ، وعلى اسم ڤولتير (Voltaire) باعتباره مؤلِّف « الرسائل الفلسفية »(Lettres philosophiques) أو « الانجليزية » .

مونتسكيو والحجة الآسيوية .

في عام1689 ولد شارل لويس دو سوكوندا(Charles- Louis de Secondat) ، المعروف باسم مونتسكيو(Montesquieu) ، بارون لا بريد(La Brède) الذي أصبح وهو في سن الخامسة والعشرين مستشاراً في برلمان بوردو(Bordeaux) ، ثم ورث ، بعد ذلك بعامين ، عن عمه جان باتيست(Jean- Baptiste) وظيفة رئيس محكمة . إنه زينة المجتمع الراقي في بوردو ،' وأكاديمية المدينة حيث كانت أعماله ومواهبه الفكرية تُقيَّمُ بقوة . لقد كان فضولياً إزاء العلوم الدقيقة تقريباً بقدر فضوليته إزاء « هذا المشهد الكبير للاشياء الانسانية » ، التي كان عليه ، وهو القاريء الذي لا يتعب ، بالرغم من ضعف نظره ، والمسافر والمراقب المتقد العاطفة ، أنْ يَكَرِّس نفسه لها بالنهاية . وكان إجتماعياً ، لامعاً ، طريفاً ، ومع كل هذا وفوق كل هذا « مواطناً » (*) متعطشاً لأن يترك البشر بعده وهم « أكثر سعادة » ، ولأن يعمل بارتياح لهذه المهمة الجميلة : ذاك كان (لكي لا نقول شيئاً عن مواهبه التي لا نظير لها ككاتب ، وكفنان كبير في اللغة المكتوبة) النبيل الريفي الذي كان من الصعب على مقاطعة غويان(Guyenne) أن لا تتقاسمه قطمع عاصمة فرنسا .

في هذا الصدد ، كان نجاح « الرسائل الفارسية » التي ظهرت بدون إسم مؤلف ، في كولونيا ، عام1721 ، « الاشارة الاولى » للقدر الباريسي ، ومن خلال ذلك ، بشكل أوسع لقدر مونتسكيو (1) .

كيف يمكن أن يكون المرء فارسياً ، وكم يبدو هذا الامر غير عادي ! ولكن كم هو مفيد أيضاً أن يكون هناك فارسيّان : ريكا(Rica) وأوزبك(Usbek) ، في باريس ! (بشرط افتراض أنهما مثقفان أحياناً بأخلاق وأساليب الفرنسيين بمقدار الكاتب نفسه ، ولحتى معرفة كل دقائقها) . كم هو مفيد لمونتسكيو الذي يريد أن يصور مجتمع عهد الوصاية ، الارض المقلق لعهد طويل جداً ، ويصوره ، بدون مجاملة ، كما هو ، ويعتزم أن يكشف أساسه وأسراره ، محتفظاً في ذلك بحجاب وحيد (شفاف لأقصى حد) تمثل بقصة خيالية محببة !

لقد أصدر المؤلف حكماً قاسياً بحق الملك الراحل ، والقصر ، والمتدينين ، ورجال الدين والمراتب الدينية ، والبابا (رئيس المسيحيين « الصنم القديم الذي اعتدنا على تملقه » والذي لم يعد الامراء ، الذي كان يعزلهم في الماضي ، يخشونه) . وكان مؤيداً للطلاق ، وعدواً لمنع رجال الدين من الزواج . وقد جعل أوزبك يمتدح البروتستانتية ، ويكتب « بأن من غير الممكن ، في الحالة

(*) كما كان يراه جيداً البير سوريل .

(1) أنظر : ب . ڤيرنيير(P. Vernière) ـ مقدمة « للرسائل الفارسية » ـ باريس ـ منشورات Garnier -1960 ـ ص : 11 .

الحاضرة لأوروبا ، أن يبقى الدين الكاثوليكي فيها خمس مئة سنة » . إن مذهب التأليه(Déisme) والدين الطبيعي يُقرآان هنا بين السطور . إن العدالة مَلِكَةٌ وإلهةٌ . « عندما لا يكون هناك إلـه - يكتب أوزبك - يجب علينا دائماً أن نحب العدالة ، أي أن نبذل جهودنا للتشبه بهذا الكائن الذي لدينا عنه مثل هذه الفكرة الجميلة ، والذي لو كان موجوداً ، لكان بالضرورة عادلاً » . إن الشر ليس في تعدد الاديان ، وإنما في روح عدم التسامح ، وفي التبشير بدين مهيمن : من هنـا تنشـأ هذه الحروب التي تملأ التاريخ [1] .

في هذا تتجلى جوانب خطيرة من كتاب لم يبدو في البداية إلاّ هزلياً . لكن هناك جوانب أخرى فيه . إن « خطيئة الشباب » للقاضي المغرم بالادب ، ذي الاثنتين والثلاثين سنة ، لم تكن إلاّ مقدمة « لروح القوانين » ، ولمفكر مرحلة النضج . إن قضية حكم البشر والقواعد السليمة للسياسة لازمته بما فيه الكفاية ، ودفعته لاتخاذ موقف ما ، من أعلى ومن بعيد . لنستمع الى أوزبك . إنّـه يُسِرُّ إلينا بأنه غالباً ما بحث عن الحكم الاكثر اتفاقاً مع العقل ، وخلص الى أنّ « الاكمل هو الذي يسير لهدفه بأقل ما يمكن من التكاليف : بحيث أن الحكم الذي يقود البشر بالطريقة الأنسب لنوازعهم وميولهم هو الاكمل » . إن هذه السياسة تسلك طرق الطبيعة ، التي لم تكن عملياتها عنيفة مطلقاً ، والتي لا تسير مطلقاً إلاّ وفق قاعدة وقياس وتوفير . إن على المشرِّعين أن يستلهموا هذه السياسة ، وأن لا يمسوها ، إذا بدا لهم أن من الضروري تغيير القانون ، « إلاّ بيد مرتجفة ، لكي لا يفسدوا قدسيتها في أعين الشعب . أما بالنسبة لشكل الحكم فإن الملكية ، برأي هذا الفارسي الباريسي ، الذي يُعَبِّر عن فكرٍ ما زال يبحث عن نفسه ، هي « حالة عنيفة » (وهي صفة مثقلة باللوم من جديد) ، « تتحول دائماً إما الى استبدادية أو الى جمهورية : إن القوة لا يمكن أبداً أن تكون مقسمة بشكل متساوٍ بين الشعب والامير ؛ فالتوازن بينهما من الصعب جداً الحفاظ عليه » ، وعادة ما ينقطع هذا التوازن لمصلحة الامير ، الذي يتولى قيادة الجيوش . وبالاجمال ، فإن ما يدهش أوزبك هو أن سلطة ملوك أوروبا كبيرة جداً ، ومع ذلك فإنهم ، لأسباب مختلفة ، لا يمارسونها بنفس مقدار الاتساع الذي يمارس به السلاطين سلطتهم !

إلاّ أنّ حالة انجلترة توضع بعناية على حده ، وذلك في مقطعين سيُستشهد بهما غالباً :

« إن المزاج المتلهف للانجليز قلما تَرَكَ للملكهم الوقت لتشديد سلطته . إن الخضوع والطاعة هما من أقل الفضائل التي يعتزون بها . إنهم يقولون في هذا الصدد أشياءً غير عادية كلياً . فحسب رأيهم لا يوجد هناك إلاّ رابطة واحدة يمكنها أن تربط بين البشر ؛ وهي رابطة العرفان بالجميل . . . لكن إذا أراد أمير ما أن يثقل كاهل رعاياه ويدمرهم بدل أن يجعلهم يعيشون سعداء ، فإن أساس الطاعة يتوقف ويعود الرعايا الى حريتهم » .

وفي مكان آخر يُلَمِّح المؤلف لمؤرخي انجلترة ، « التي نرى فيها الحرية تخرج دائماً من

(1) ب . فيرنيير - ص : 1/5 .

نيران الخلاف والتمرد ؛ والامير يترنح دائماً على عرش لا يتزعزع ؛ وأمة متلهفة وحكيمة حتى في جنونها » [1] .

إن دالمبير(D'Alembert) في مديحه(Eloge) لمونتسكيو سيعجب بهذا الفن المعمق الذي يبدو أنه يتزلق . وسيرى في ظاهر هذه « الرسائل » ـ التي لا يشكل فيها تصوير الحب الاسيوي ، المزدحم بالمخصيين المهانين ، إلاّ حجة ـ البداية ، بالاجمال ، « لطوفان » الكتابات التي ظهرت منذ ذلك الحين ضد المسيحية والحكم .

هل يعني هذا القول بأن مونتسكيو كان يعتزم أن يكون هَدّاماً ، ويدعو للفوضى ، ولا يكتفي فقط بوصفها أو ، على الاقل ، لا يكتفي بشك متجرد ، « أنيق » ولكن سلبي كلياً ؟ إن وقاحة النبرة ينبغي أن لا تخدعنا . هكذا سيقول ب . ڤرينير(P. Vernière) (الذي كتب مقدمة « للرسائل » التي كانت تُعَبِرُ ، في نظره ، عن « بداية النهاية لنظام إجتماعي » ، وأشار الى أنه كانت تسود حينذاك بين النظام والفوضى « لحظة عذبة ») . إن مونتسكيو الذي وصف الفساد والفوضى ، كان في الحقيقة ، يستهجنهما . فماذا تعني حكاية تروغلوديت(Troglodytes) الواردة في بداية « الرسائل » إن لم تكن تعني دعوة حارة للفضيلة (إنها تُذَكِّر بوصف « لابينيك » في « تيليماك ») (*) . والصحيح ـ كما يُلِحُّ ب . فيرنيير ـ أن المؤلف كان لديه منذ عام1721 نظام يقترحه ويُمَجِّده ؛ نظام مثالي لكنه « سهل المنال . . . إنَّ هذا الدين ، وهذه السياسة الطبيعية لم يكونا هروباً نحو اليوتوبيا أو النزعة البداثية(Primitivisme) ، وإنما كانا نتيجة لوعي واضح لاخطار مرحلة فوضوية وانتقالية » [2] .

ڤولتير والحجة الانجليزية .

إستمرت الاقامة الجبرية لڤولتير في انجلترة من أيار1726 الى خريف1728 ، وذلك بعد أن قام رجال الفارس روهان(Rohan) بضربه بفظاظة . وقد أتت « الرسائل الفلسفية » ، التي ظهرت في عام1734 ، على إثر هذا السفر ، لتعطي للجمهور المثقف في باريس والمقاطعات ما كان يحتاج إليه بالضبط : إطلاع سريع ، ومُنَبِّه ، وروحي على أوضاع البلد المجاور والخصم ، المزدهر وصاحب الروح المتقدمة . انه البلد الذي كان يختلف في العديد من النقاط ، ويتفوق (وهذا ما يُفهم ضمنياً بطيب خاطر) على فرنسا فلوري(Fleury) ، الكاردينال ـ الوزير للشاب لويس الخامس عشر .

لقد كان يختلف في الدين ؛ وفي العلم والفلسفة ؛ وفي الاداب والفنون ؛ وبالطبع في موضوع الحكم والسياسة .

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 215 -216 -289 .

(*) « كان هناك في الجزيرة العربية شعب صغير يسمى تروغلوديت » : كتب أوزبك الى صديقه ميرزا ، في أصفهان ، بأنه لن يعرف كيف يحدثه كفاية عن فضيلة هذا الشعب « المستقيم » الذي لا يعرف الطمع والذي ينظر لنفسه وكأنه « أسرة واحدة » ، بحيث أنَّ قطعانه تكون « مختلطة بصفة دائمة تقريباً » ، لكنه ، مع ذلك ، لا يقدر على رد العدوان الظالم لجيرانه الذين لا تبحث نذالتهم إلاّ عن الغنيمة .

(2) المرجع السابق ـ المقدمة ـ ص : 28 -35 .

في الدين قبل كل شيء . فمن أصل الخمس والعشرين رسالة هناك سبع رسائل تعالج هذا الموضوع ، وتركز على الصاحبيين (quakers) ، وتقدم الانجليكانيين والكالفينيين والسوسينيين (Sociniens) . إن الجملة التالية تعطي النبرة : « لو لم يكن هناك في انجلترة إلاّ دين واحد ، لكان ينبغي الخوف من الاستبدادية . ولو كان هناك دينان لكانا قطعا رقاب بعضهما البعض . لكن هناك ثلاثين ديناً ، ولهذا فان هذه الاديان تعيش في سلام وسعادة » [1] .

في العلم والفلسفة : إن ڤولتير يريد أن يبدأ بالحديث عن مشاهير الانجليز من أمثال بيكون ونيوتن ولوك (أما « الجنرالات والوزراء فسيأتي الحديث عنهم فيما بعد ») .

لقد اعتقد أن بإمكانه أن يُحْيي في فرنسيس بيكون اب الفلسفة التجريبية ، لأنه « إذا لم يكن يعرف بعد الطبيعة ، فإنه كان يعرف ويشير لكل الطرق التي تؤدي اليها » . أمّا في نيوتن ، الذي كان لديه السعادة الكبرى لأن يولد في بلد حر ، وفي زمن أبعد فيه العقل الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) فقد عَظَّمَ الروح الخلاقة التي حملها في كل أبحاثه ، واقترحه كنموذج للفيلسوف [*] . وأما فيما يتعلق بلوك ، فهل كانت هناك روح أكثر حكمة وأكثر منهجية ؛ وهل كان هناك منطقي أكثر دقة منه ، بالرغم من أنه « لم يكن رياضياً كبيراً » ؟ إن العديد من المفكرين ، من أرسطو وأفلاطون الى آباء الكنيسة وديكارت كانوا قد كتبوا روايات عن النفس : أما لوك ، الحكيم ، فقد كتب بتواضع تاريخها . وكما يُفسرُ المُشَرِّح الممتاز نوابض الجسم البشري . قام هو « بتنمية العقل البشري للانسان » .

أما الاداب والفنون فهي ، في إنجلترة ، محترمة في نظر الشعب ، ولديها مكانة شرفية أكثر مما في فرنسا . فالكُتّاب يتمتعون بالاعتبار الذي يستحقونه . أما فيما يتعلق بالمسرح والفن الدرامي ، فمن يمكنه أن يتخيل أن يدينهما باسم قسوة مسيحية ، يصفها ڤولتير « بالبربرية الغوطية » ؟ .

وفي السياسة :

« إن الامة الانجليزية هي الوحيدة في الارض التي توصلت لتنظيم سلطة الملوك من خلال مقاومتهم ، والتي ، من جهود لجهود ، أقامت في النهاية هذا الحكم الحكيم الذي تكون فيه أيدي الامير ، القوي جداً من أجل فعل الخير ، موثوقة من أجل فعل الشر ، والذي يكون فيه السادة الاقطاعيون كباراً بدون بطر وبدون أتباع ، والذي يشارك فيه الشعب في الحكم بدون إبهام . . . إنكم لن تسمعون قط هنا حديثاً عن

---

(1) « الرسائل الفلسفية » ـ منشورات Garnier - Flammarion ـ باريس ـ 1964 ـ مع مقدمة لـ . ر . بومو (R. Pomeau) .

(*) وبهذا ، أكد ڤولتير (على حد تعبير ر . بومو (R. Pomeau) فكرة العلم ، كمشروع جماعي للبشرية ، يُحَوِّل الحياة البشرية من خلال معرفة القوانين الطبيعية . وهذا ما تُبرزه ، بشكل مضحك ، الرسالة حول الجدري » . إنْ الامر يتعلق هنا بالرسالة الحادية عشرة : إن النشر أو التلقيح ، المطبق في انجلترة ـ وليس في بقية أنحاء أوروبا ـ كان ، حسب رأي جـ . لانسون ، « عمل حرية فلسفية » ، ونوعاً من الرفض لمراسيم العناية الألهية .

قضاء عالي وقضاء متوسط وقضاء منخفض ، ولا عن حق القنص في أراضي مواطن ليس لديه الحرية لأن يطلق طلقة بندقية واحدة في حقله الخاص . إنَّ أي رجل لا يُستثنى قط هنا من دفع بعض الرسوم لأنه نبيل أو لأنه كاهن » (1) .

« فاضح . مضاد للدين وللاخلاق الحميدة وللاحترام الواجب للقوى » : هكذا كان قرار حكم برلمان باريس ضد المؤلِّف . لقد قضى الحكم بحرق هذه « الرسائل » المسمَّاة « بالانكليزية » ، كانت والتي تسيء ، بصورة غير مباشرة ، للمؤسسات الاساسية للنظام القديم الفرنسي (والتي سيقول عنها جـ . لانسون (G. Lanson) بأنها « القنبلة الاولى التي ألقيت على هذا النظام ») . كما قضى الحكم بايقاف المؤلِّف . ولهذا اختبأ في بلدة سيراي Cirey بشامباني (Champagne) عند السيدة دو شاتوليه (M me Du Châtelet) . وكان عمره حينذاك أربعون سنة (ذاك أنَّه ولد في عام 1694) .

3 ـ نحو « روح القوانين » : « التأملات »

في نفس العام الذي صدرت فيه هذه « الرسائل » « الفاضحة » ، أي في 1734 ، ظهرت في امستردام ، بدون إسم مؤلف « التأملات حول أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » (Les considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence) فبعد بوليبيوس والقديس افريموند (Saint- Evremond) وبوسيه ، ها هو مونتسكيو يعكف بدوره على المشهد الكبير لاحوال روما القديمة . مونتسكيو الذي سيبقى يعرف « بالرئيس الطريف » (بالرغم من أنه باع وظيفته كقاضٍ في البرلمان) والذي أصبح الان المؤلف المعروف « للرسائل الفارسية » الذي يبحث عنه المجتمع الباريسي الراقي ، والذي أصبح عضواً في الاكاديمية الفرنسية منذ عام 1728 . إن « التأملات » ليست قصة تاريخية ، ولكنها ، انسجاماً مع عنوانها ، عبارة عن بحث في أسباب : إن هذه الاسباب تبدو دائماً نفسها ، لان البشر لديهم « في كل الازمنة نفس الشهوات » . إن كل الحوادث الطارئة تخضع ، برأي المؤلف ، لاسباب عامة ، أخلاقية أو طبيعية . وهذه الاسباب العامة هي التي ترفع كل أمة وتحافظ عليها أو تسقطها . إن « الحظ ليس هو الذي يهيمن على العالم . . . فاذا كانت صدفة حدوث معركة ما (وهذا ما يعتبر سبباً خاصاً) قد قضت على دولة ، فأن هناك سبباً عاماً أدّى لأن يكون على هذه الدولة أن تهلك بمعركة واحدة : وبكلمة واحدة ، فأن المظهر الرئيسي يجر معه كل الحوادث الطارئة الخاصة » .

أي إيمان جذاب هذا في عقلانية التاريخ ! إن في هذا رفضاً متعالياً ، الى حد ما ، لأن لا نرى في التاريخ ، على طريقة شكسبير ، إلاّ حكاية بدون نهاية ولا بداية . حكاية مليئة « بالصخب والهيجان » ، لأحمق لا يريد أنْ يقول شيئاً . إن هذه السطور المأثورة تمهد للحكم المشهور الذي سنجده في « روح القوانين » حول شارل الثاني عشر ، ملك السويد المهزوم في معركة بولتاقا (Poltava) (« إن بولتاقا ليست قط التي خسَّرتْ شارل : فاذا لم يكن قد دُمِّر في هذا المكان

---

(1) « الرسالة السابعة » ـ ص : 55 .

لكان سيُدمر في مكان آخر . إن حوادث الحظ العارضة يمكن إصلاحها بسهولة . لكن من غير الممكن تفادي الاحداث التي تلد بشكل مستمر من طبيعة الاشياء » . (1) . إنَّ مقطعاً بهذه النوعية ، مثل العديد من المقاطع الاخرى في « التأملات » ، يشهد كفاية على أن مونتسكيو كان يمتلك ، منذ ذلك الحين ، الاسلوب الادبي والاقتناع الفلسفي اللذين كانا يسايران المشروع الفكري ، ذا المدى الشاسع ، الذي فكر به ملياً منذ أمد طويل - والذي كان يحضر نفسه له سواء بواسطة وثائق واسعة أم بثلاث سنوات من السفر لاكتشاف أوروبا (من نيسان 1728 الى أيار 1731) ، منها ثمانية عشر شهراً في انجلترة .

والواقع ان مؤلف « التأملات » لم يعد الآن يعيش إلاَّ من أجل العمل الذي استحوذ على كل قواه وامتصها .

لقد كانت هذه القوى تضمحل ، على حد قوله ، في بداية 1742 ، بقدر ما كانت المهمة تكبر . ولكن حينذاك كان « روح القوانين » موجوداً على الاقل ، في « خطوطه العريضة » ، حتى ولو كان تأليفه يتطلب أيضاً ثلاث سنوات .

ففي شباط 1745 ، جرت قراءة المؤلف لدى رئيس محكمة أيد دو بوردو (Aides de Bordeaux) . وفي حزيران 1747 سلَّم مونتسكيو المخطوطة لدبلوماسي من جنيف ، اسمه بيار ميسار (Pierre Mussard) ليطبعه في مدينته لدى دار نشر باريلو (Barillot) . (2) .

---

(1) انظر : مونتسكيو : الاعمال الكاملة « Pléiade » - باريس 1951 - المجلد الثاني . التأملات .

(2) إقرأ حول تحضير « روح القوانين » ر . دوراتيه : مقدمة « لروح القوانين » منشورات Classiques Garnier - باريس 1973 .

الفصل الرابع

روح القوانين

« إن مونتسكيو هو ، بمعنى ما ، آخر الفلاسفة التقليديين ، وبمعنى آخر ، أول علماء الاجتماع » .

ريمون آرون : مراحل الفكر العلم اجتماعي- R. ARON «Les étapes de la pensée sociologique».

« إن عمل فيلسوف دولابريد يمثل النقطة الحاسمة في الفكر السياسي في القرن الثامن عشر ـ ولقد فهمَ هكذا من قِبَل كُتّاب ذلك العصر ، الذين لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً أقل من أن يقيسوا أنفسهم به » .

س . كوتا(S. COTTA)

1 ـ المشروع الضخم للمؤلّف وتحقيقه

بعد أنْ توصّل الى نهاية جهده الشاق ، اعترف مونتسكيو ، وكان قد بلغ الستين من العمر ، بأن هذا المؤلّف كاد يقتله ، وأضاف : « أريد أن أرتاح ، ولن أعمل بعد الآن » . هل يجب القول بأن افتخاراً محقاً بالنفس كان يراوده أمام النتيجة ، أمام هذا « الولد المخلوق بدون أم » حسب العبارة المستعارة من أوفيد(Ovide) ؟ . لقد كان مشروعه المعلن ضخماً ، وكان مونتسكيو يعي ذلك . كما كان يعي أيضاً أنه أنجزه بنجاح .

ضخم : لأنه يتطرق لكل المؤسسات التي عرفها البشر . وينكب على دراسة القوانين والاعراف المختلفة لكل شعوب الارض ، من أجل أن يُبيِّنَ سببها ويكشف روحها .

الروح : لقد ركّز مونتسكيو على ذلك في عدة مناسبات ، فهو لم يكن يبحث عن جسم القوانين ، وإنما عن « روحها » . ولم يكن يعتزم تدريس القوانين ، وإنما تدريس « طريقة تدريسها » . ولم يقترح كتاباً في الفقه ، وإنما منهجاً من نوع ما « من أجل دراسة الفقه . وعندما وضعوا بين يديه ، عند تخرجه من الثانوية ، كتب حقوق ، أخذ « يبحث ، كما باح لنا ، عن روحها » . منذ ذلك الحين !!(1) .

---

(1) أنظر : « روح القوانين » ـ طبعة ر . دوراتيه(R. Derathé) ـ باريس منشورات Garnier -1973 ـ المقدمة = ص : 39 .

إلاّ أن تعلقه ببحث من هذا النوع ، والتسليم بأنه ممكن ، ومُوضِّح ومثمر ، كان يعني ، في نفس الوقت ، الاعلان ، بعكس ما كان يقول به باسكال ومونتاني والسفسطائيون الاغريق ، عن أن تعدد وتنوع القواعد الناشئة إما عن العرف أو عن إرادة المشرعين ، لم يكن ثمرة النزوة أو التعسف أو الهوى : وإنما هو وليد العقل الانساني ، وانه يخضع لبعض المبادىء التي لا يجب إلاّ اكتشافها . إكتشافها من خلال استخلاصها ، ليس من الاحكام المسبقة ، وإنما من طبيعة الاشياء . ثم التيقن منها ! .

ويشرح المؤلف موقفه في مقدمته المأثورة بعبارات جوهرية :

« لقد تفحصت أولاً البشر ، واعتقدت أنهم ، في هذا التنوع الانهائي للقوانين والعادات ، لم يكونوا فقط مُسَيَّرين بواسطة أهوائهم . لقد وضعت المبادىء ، ورأيت الحالات الخاصة تخضع لها من ذاتها . إن تواريخ كل الامم ليست إلاّ توابع لهذه المبادىء . وإنّ كل قانون خاص يرتبط بقانون آخر ، او يخضع لقانون آخر أعم » .

إننا نجد هنا ثانية إيمان « التأملات » بالعقل التاريخي ، بالنظام ، بتسلسل الاسباب « وبالسياق الرئيسي » . فكما أن الشعوب في تاريخها ، ليست ألعوبات لتعاقب كيفي لأحداث طارئة خاصة ، فإن القوانين والعادات والاعراف ليست مجرد نتيجة محتملة لأهواء البشر في علاقاتهم الاجتماعية . فحيث لا يسمح المظهر الاول إلاّ برؤية تجمع كيفي كلياً لقواعد مفروضة ، يوضح البحث العقلاني روابط منطقية ، وكأنها إيقاعات متفق عليها . « إن الكثير من الحقائق ، كما جاء أيضاً في المقدمة ، لن تُعْرَفَ إلاّ بعد رؤية السلسلة التي تربطها مع غيرها » . ورويداً رويداً ، ومن ملاحظة الى ملاحظة ، ومن مقارنة الى مقارنة يرتفع المؤلف الذي انطلق من الوقائع ، وخضع في البداية لها ، فوق هذه الوقائع ، لكي يكتشف نابضاً رئيسياً ودولاباً مركزياً كبيراً تتعلق به كثرة من الدواليب الثانوية .

ولكن قبل الوصول الى هذا الاكتشاف ، كم من صعوبات ومن مكائد ، من شأنها أن تثبط عزيمة أكثر العاملين عناداً ! على الاقل طالما أن مونتسكيو لم يمتلك بعد مبادئه :

« لقد بدأت هذا العمل وتخليت عنه عدة مرات . ورميت ألف مرة في الهواء الاوراق التي كنت قد كتبتها . وكنت أشعر في كل الايام أن الايدي الرحيمة تسقط ، وكنت أتابع موضوعي بدون تكوين هدف . ولم أكن أعرف لا القواعد ولا الاستثناءات ، ولم أكن أجد الحقيقة إلاّ لأفقدها . ولكن عندما اكتشفت مبادئي ، أتى إليّ كل ما كنت أبحث عنه . وخلال عشرين سنة ، رأيت عملي يبدأ ، وينمو ، ويتقدم وينتهي » [1] .

لقد أنهى هذا العمل الذي كان بالحقيقة ، كما قيل عنه غالباً ، عمل حياة . ولكن هل أنجز مشروعه الضخم ، بالفعل ، بنجاح ، كما كان يتباهى ؟ وكيف ؟

(1) أنظر حواشي دوراتيه على المقدمة ـ ص : 412 وما بعدها .

« الرواقي » الفلسفي

في البداية ، كان على مونتسكيو ، من أجل تنوير الطريق الطويل للقارىء ، أن يخصص بعض التفصيلات للقوانين بصفة عامة (وهذا موضوع الكتب الاول) : وقد انتهت هذه التفصيلات بشكل طبيعي ، بملخص للمبادىء المعلنة ، وبتعريف واضح للمشروع الذي يستجيب له عنوان المؤلف . وهو عنوان لم يكف قط عن إلهام الانتقادات لدى معاصريه .

ما هي القوانين في معناها الاوسع ؟ إنها ، كما يقول مونتسكيو . العلاقات الضرورية التي تنشأ عن طبيعة الاشياء . « ضرورية » : هل كان يعتزم ، باستعماله لهذه الصفة ذات الظلال الخطيرة من السبينوزية ، استبعاد الحرية الانسانية لفائدة « حتمية عمياء » ، من شأنها أن تُنتج كل النتائج التي نراها في العالم ؟ إنه يدافع عن نفسه في هذا الصدد بقوة فريدة : أيُّ سُخف كبير يكمن في الاعتقاد بأن حتمية عمياء من شأنها أن تنتج « كائنات عاقلة » ! . إن مونتسكيو يرى ، مع الرواقيين ، بأن هناك عقل بدائي ، وأن القوانين هي العلاقات التي توجد بين هذا العقل والكائنات المختلفة ، إبتداءً بالله ، خالق الكون والمحافظ عليه (« إن القوانين التي خَلَقَ الله بموجبها ، هي القوانين التي يحفظ بموجبها ») .

ويعلن المؤلف كذلك ، ضد هوبس ، أنه قبل أن يكون هناك قوانين مسنونة ، كانت هناك علاقات عدالة ممكنة : « إن القول بأنه لم يكن هناك من عدل أو ظلم ، إلاَّ ما تأمر به القوانين الوضعية ، يعني القول بأنه قبل رسم الدائرة لم تكن كل الاشعة متساوية » .

لكنه يوافق على أن العالم العاقل هو أبعد من أن يحكم جيداً كما يُحكم العالم الطبيعي ؛ وأنَّه وإنْ كان يخضع مثله لقوانين غير متغيرة فأنه لا يطيعها باستمرار ، كما يطيع العالم الطبيعي قوانينه . وبعبارة أخرى ، فإن الانسان ، باعتباره كائناً عاقلاً ينتهك باستمرار القوانين التي أقامها الله ، ويغير القوانين التى تنبثق عنه نفسه . إن ما يلزمه إذن هو قوانين تكون متفقة مع طبيعته ، وتختلف عن تلك التي تحكم بموجبها الكائنات الطبيعية تماماً، أي الاجسام. ومن هنا تنبع أهمية القوانين الدينية ، والقوانين الاخلاقية والقوانين السياسية والمدنية : فهذه القوانين الاخيرة هي التي ترد الانسان لواجباته الاجتماعية لأنه وهو الذي « خُلِقَ ليعيش في المجتمع ، يمكنه أن ينسى فيه الواجبات الأخرى » .

ومع ذلك فإن قوانين الطبيعة تأتي قبل كل هذه القوانين . إن مونتسكيو مثله مثل فلاسفة مدرسة الحق الطبيعي ، ولا سيما بوفندورف ، يفهم بهذه القوانين تلك التي تنشأ « فقط » عن تكوين وجودنا . ويضع مونتسكيو في هذه التمهيدات كشفاً مختصراً بهذه القوانين ، يمكن وصفه بأنه هزيل الى حد ما (لكنه يعود لهذا الموضوع في الكتاب السادس والعشرين الذي يعالج بالتفصيل المراتب المختلفة للقوانين) .

وبعد أن يضع مونتسكيو جانباً ، وبشكل غريب إلى حد ما ، القانون الطبيعي (باعتباره الاول من حيث الاهمية ، إن لم يكن الاول من حيث الترتيب الزمني) الذي بنقشه فينا « فكرة الخالق » ، يحملنا نحوه ، يَعَدّد : القانون الذي يدفع الانسان الضعيف والخائف للجنوح للسلم مع

أمثاله قبل إقامة المجتمعات (وهذا ما لا يُزعج هوبس (أيضاً) ! ونظامه « المرعب ») ، والقانون الذي يلهمه السعي لتأمين غذائه ، والقانون الذي يدفع الجنسين للاقتراب من بعضهما البعض . (إن المؤلف يتكلم عن « الصلاة الطبيعية » التي يؤديها كل منهما دائماً للآخر) ، وأخيراً القانون الذي يحمل البشر على العيش في مجتمع .

إلاّ أن الحياة في مجتمع ، وبالضبط في « مجتمعات خاصة » يتطلب قوانين وضعية . ماذا يعني هذا القول ؟ . إنه يعني أنّ لدى هذه المجتمعات الخاصة (أو الشعوب) قوانين في علاقاتها المتبادلة : إنه حق البشر (Le Droit des gens) (*) . كما أن لديها قوانين في العلاقات بين أولئك الذين يحكمون وأولئك الذين يحكَمون : إنّه الحق السياسي . ولديها أيضاً قوانين في العلاقة القائمة فيما بين المواطنين :وهذا هو الحق المدني » .

وهكذا ، رويداً رويداً ، تقود هذه الأفكار الفلسفية القارىء (حيث يجب الاعتراف بأن المؤلف لا يبدو قط مرتاحاً بشكل كامل) الى الصفحة الحاسمة ، ذات الكثافة المثيرة للاعجاب ، والتي ينتهي بها الكتاب الاول : وهي الصفحة التي تعرض باختصار الخيوط الموجّهة للمؤلَّف الكبير أو « مبادئه » وتشير تقريبياً لمخططه ثم تبرر في النهاية عنوانه بعبارات موجزة جداً .

« القانون ، بصفة عامة ، هو العقل البشري باعتباره يحكم كل شعوب الارض . والقوانين السياسية والمدنية لكل أمة لا يجب أن تكون إلاّ الحالات الخاصة التي يطبق فيها هذا العقل البشري ـ إنها يجب أن تكون خاصة ، الى درجة عالية ، بالشعب الذي سُنَّتْ من أجله ، بحيث يكون من قبيل الصدفة الكبيرة جداً أن توافق قوانين أمة ما ، أمة أخرى . إن على هذه القوانين أن تستند الى طبيعة ومبدأ الحكم الذي أقيم أو الذي يراد إقامته سواء بتكوينها له ، كما تفعل القوانين السياسية ، أم بمحافظتها عليه ، كما تفعل القوانين المدنية . إنَّ عليها أن تكون مناسبة لطبيعة البلد ، وللمناخ المتجمد أو الحار أو المعتدل ، ولنوعية الارض وموقعها ومساحتها ، ولنمط حياة الشعوب ، من فلاحين وصيادين ورعاة . ويجب أن تستند الى درجة الحرية التي يمكن للدستور أن يسمح بها ، والى دين السكان وميولهم وغناهم وعددهم وتجارتهم وأخلاقهم وأساليب سلوكهم . وأخيراً فإن لهذه القوانين علاقات فيما بينها . إن لها علاقات مع مصدرها ، ومع شخص المشرِّع ، ومع نظام الاشياء التي أقيمت عليها . إن من الواجب أن ننظر اليها من كل هذه الزوايا . وهذا ما سأقوم به في هذا المؤلَّف . إني سأفحص كل هذه العلاقات . فهي تشكل مجتمعة ما يُسمّى « بروح القوانين » (**) .

(*) أو ما يسمى اليوم بالقانون الدولي العام (المترجم) .

(1) سيكون هذا الكتاب الاول موضوعاً لتقييمات متناقضة . أنظر في هذا الصدد : ب . هازار : الفكر الاوروبي (La pensée européenne) ص : 344 . والسيدة جـ . غويار ـ فابر (J. Goyard- Fabre) « فلسفة الحق لدى مونتسكيو » (La philosophie du Droit de Montesquieu) باريس ـ Klincksieck - 1973 ـ (مقدمة جـ . كاربونييه) .

(**) أنظر : « الاضافة المفسِّرة للعنوان » و« التكملة » اللتين ذكرتا ، بناء على مبادرة من المصحح ، القس جاكوب »

وسيقول مونتسكيو أيضاً ، إن هذه الروح تكمن في مختلف العلاقات التي يمكن أن تكون للقوانين مع أشياء مختلفة : فمع أشياء « بلا عدد » ، هناك علاقات « بلا عدد » [1] .

نظرية الحكومات :

إن من الممكن أن نلاحظ ، كمدخل ، الاشارة التي وردت في الصفحة المذكورة سابقاً ، للعلاقات التي للقوانين مع طبيعة ومبدأ كل حكم (وخاصة مع المبدأ الذي له عليها « تأثير فائق » ، على حد قول المؤلف ، بحيث أنه إذا أمكن مرة إثباته ، فإننا سنرى « القوانين تسيل منه كما تسيل من منبعها) . إن مونتسكيو يبدأ إذن من هنا ليستمر - والأمر متعلق دائماً بقضايا الحكم - بدراسة العلاقات بين القوانين ، ودرجة الحرية التي يمكن للدستور أن يسمح بها .

إن نظرية الحكومات ، التي تغني الكتب السبعة التالية من المؤلف (من الكتاب الثاني الى الكتاب الثامن) ، هي انتصار للمنهج الذي ابتدعه مونتسكيو . إنها ، كما يمكن القول ، تحفة « مكتملة » ، وسط تحفة « غير مكتملة » : وذلك سواءً من حيث انسجامها الفكري المدهش أو من حيث التعميم ، على طريقة كبار المؤلفين التقليديين ، والذي هو الطابع البارز فيها . إن مختلف نماذج الحكم تعرض فيها بعيداً عن إطار خصوصيات الزمان والمكان ، التي تعتبر معرفة المؤلف الواسعة بها أمراً واقعياً بالتأكيد (وهناك العديد من الامثلة والملاحظات التي تثبت ذلك) : لقد أراد مونتسكيو - على حد تعبير البير سوريل - أن يصور الملكية أو الجمهورية كما صوّر موليير (Moliere) شخصيات « البخيل » (L'Avare) و « كاره المجتمع » (Le Misanthrope) والمنافق (Le Tartufe) ، وكما صوّر لابروييرا (La Bruyère) الكبار ، والسياسيين ، وأصحاب العقول القوية » . لقد أراد أن يظهر لنا هذه الحكومات ، وهي « محدّدة وكاملة ونهائية ، وكأنها مجمّعة على بعضها من كل عصور التاريخ » [2] . وقد انكب على دراسة كل منها تبعاً لطبيعتها ومبدئها : طبيعتها باعتبارها ما تجعلها « كائنة » ، أو بعبارة أخرى بنيتها الخاصة . ومبدؤها باعتباره ما يجعلها تتصرف ، أو « الانفعالات الانسانية التي تجعلها تتحرك » (أو كما يقال في أيامنا : نابضها) .

لقد كان التصنيف التقليدي لانظمة الحكم منذ أرسطو ، يقوم على التمييز بين الملكية والارستقراطية والديمقراطية . إلاّ أن « روح القوانين » يقترح تصنيفاً مختلفاً . فهناك دائماً ثلاثة أنواع من الحكم ، لكن أسماءها تغيرت . وعملياً هناك أربعة أنواع . لانه إذا كان هناك نظام جمهوري وملكي وإستبدادي ، فإن الجمهوري ينقسم بحد ذاته الى ديمقراطي وأرستقراطي .

إن تعريف كل من أنظمة الحكم هذه يدل بنفس الوقت على طبيعته .

- قريبه ، في الطبعة الاصلية المنشورة في جنيف : «في روح القوانين - أو في العلاقة التي يجب أن تكون للقوانين مع دستور كل حكم ، ومع العادات والمناخ والدين والتجارة الخ . . . وهذا ما أضاف عليه المؤلف : في البحوث الحديثة حول القوانين الرومانية التي تمس المواريث ، وحول القوانين الفرنسية والقوانين الاقطاعية .

(1) مقدمة دوراتيه - المجلد الاول - ص : 33 -39 .

(2) البير سوريل (A. Sorel) . « مونتسكيو » - باريس - Hachette -1972 - الطبعة الرابعة - ص : 87 .

فالجمهوري هو الذي يمتلك فيه الشعب « كجسم » أو فقط جزء من الشعب (« بعض الاسر ») القوة السيدة . ففي الحالة الاولى يكون هناك الحكم الديمقراطي الذي يلعب فيه الشعب أحياناً دور الملك ، وأحياناً أخرى دور الرعية (إنه لا يمكن أن يكون ملكاً « إلا بواسطة أصواته التي هي تعبير عن اراداته . فارادة السيد هي السيد نفسه ») ؛ وفي الحالة الثانية يَسمّى الحكم أرستقراطياً . أمّا الحكم الملكي فهو الذي يحكم فيه فرد واحد ، واحد ، ولكن بواسطة قوانين « ثابتة وقائمة » أو « أساسية » (وهذا يفترض وجود سلطات متوسطة ، أو « أقنية متوسطة تسيل القوة عبرها ») ، في حين أن الفرد الواحد ، المستبد ، يحكم « بدون قانون وبدون قاعدة ، » ويجرّ كل شيء بارادته وأهوائه .

إن مبدأ كلٍ من أنظمة الحكم هذه يتفرع طبيعياً عن هذه الطبيعة أو البنية الخاصة .

فمبدأ الديمقراطية أو الدولة الشعبية هو الفضيلة : « إن السياسيين الاغريق الذين كانوا يعيشون في ظل الحكم الشعبي لم يكونوا يعترفون بأي قوة أخرى يمكنها أن تدعمهم غير قوة الفضيلة » . وتتجلى هذه الفضيلة بوجود روح نكران ذات ثابتة لدى كل مواطن لفائدة الخير العام ، وبحب للوطن ولقوانينه ، وبروح مساواة تستبعد كل امتياز ، وروح بساطة معادية لكل بذخ ومبالغة في المتع الخاصة .

أما مبدأ الحكم الارستقراطي فهو أكثر حذلقة : إن المؤلف بعد أن يناقشه ، وبدون أن يستبعد الفضيلة بالضبط ، يختار الاعتدال . فحيث تكون ثروات لبشر غير متساوية الى هذا الحد ، يصبح من النادر أن يكون هناك الكثير من الفضيلة . لهذا يجب أن تنزع القوانين لتوفير روح الاعتدال التي ستحل محل روح المساواة في الدولة الشعبية .

وأما مبدأ الحكم الملكي فهو الشرف . وهذا ما يُعتبر أكثر حذلقة أيضاً . الشرف ، أي « الحكم المسبق لكل شخص ولك طبقة » (إنه ، فلسفياً ، شرف مزيّف . إنّه ، بالاحرى ، إنعدام الشرف) . إن لدينا هنا كل ما هو معاكس للمساواة ولروح نكران الذات من خلال حب الوطن والدولة . فكل فرد إذا أخذ على انفراد ، وكل جسم وكل فئة اجتماعية تفضل نفسها على الأخرى ، وتقاوم الاخرى ، وتطالب الدولة بتفضيلات وتفوقات وتمييزات ، أو بكلمة واحدة بامتيازات . لكن هذا الخليط من الطموحات الخاصة الذي قد يكون قاضياً بالنسبة للجمهورية ، هو الذي يؤدي ، بالضبط ، لدفع الملكية للأمام ؛ لان ما يحدث هو أن كل واحد يعمل للخير المشترك ، وهو يعتقد بأنه لا يعمل إلاّ لنفسه .

(ملاذا ! أينكر مونتسكيو الفضيلة على الملكية ، التي لا تحتاج قط لفضائل أخلاقية ومسيحية ! إن مؤلف « روح القوانين » الذي يتنبأ باتهام من هذا النوع ، يهتم بايضاح أنه يتكلم هنا ـ كما تشير لذلك حاشية من الكتاب الثالث ـ « عن الفضيلة السياسية ، التي هي فضيلة أخلاقية ، بمعنى أنها تتجه للخير العام » بينما يتكلم « قليلاً جداً عن « الفضائل الاخلاقية الخاصة » ، وأنه لا يتكلم أبداً

عن « تلك الفضيلة التي لديها علاقة مع الحقائق المُنْزَلَة » (*) .

أما مبدأ الحكم الاستبدادي فهو الخوف . إن الشرف الذي له قوانينه وقواعده ، والذي لا يعرف الخضوع ، سيكون خطيراً فيه . كما أن الفضيلة ليست ضرورية فيه قط . وإذا كان كل الرعايا متساوين أمام المستبد ، فأن هذه المساواة هي مساواة في العدم ، لانهم ليسوا « شيئاً » . في حين أن المواطنين في الديمقراطية متساوون لانهم « كل شيء » . إن المستبد يحرص دائماً على أن تبقى ذراعه مرفوعة ليضرب ، أو على الاقل ليهدد . إنه يضع رعاياه بمرتبة « الحيوانات » المطيعة ، والمتأهبة للهرب خوفاً من الضربات . إن أي اعتراض مستخلص من المشاعر الطبيعية ، من الحالة الصحية أو من قوانين الشرف لا قيمة له ضد نظام المستبد : « إن الانسان مخلوق يطيع المخلوق الذي يريد » ! ولكن كيف يمكن للقوانين أن تكون مناسبة لمبدأ بمثل هذا الانحطاط ، ويعتبر نوعاً من الشتيمة للطبيعة البشرية ؟ . يجب أن يكون هناك القليل من القوانين : إن كل شيء يجب أن يدور حول فكرتين أو ثلاث أفكار ، ولا يراد أن يكون هناك أفكار جديدة . (« عندما تروضون حيواناً ، إحذروا أن تغيروا له المروض والتمرين والسرعة ؛ واسترعوا انتباه عقله بحركتين أو بثلاث حركات لا أكثر ») .

مع هذا التحفظ الذي يتصل بالحكم الاستبدادي ، نرى بالفعل ، كما أعلن المؤلف عن ذلك ، أن القوانين تسيل من مبدأ كل حكم مثلما تسيل من منبعها ، وأن لهذا المبدأ عليها تأثير فائق .

ويبين مونتسكيو ، بشكل منطقي جداً فيما بعد ، (في الكتاب الثامن) أن فساد أنظمة الحكم يبدأ دائماً تقريباً بفساد مبادئها . وهو بهذا يعيد الشباب لاحدى تعاليم مكيافللي في « الخطب » . فعندما تكون هذه المبادىء سليمة يكون للقوانين السيئة نفس أثر القوانين الجيدة (« إن قوة المبدأ تجر كل شيء ») . ولكن عندما تفسد المبادىء ، فإن أفضل القوانين تصبح سيئة ، « وتنقلب ضد الدولة » . وهنا أيضاً يوضع الحكم الاستبدادي على جانب . وهو النظام الذي يفسد مبدأه باستمرار نظراً لأنه فاسد لذاته وبذاته . في حين أنّ المؤلف يستخدم ، عندما يتعلق الامر بالجمهورية الديمقراطية وبفساد مبدئها ، أي الفضيلة ، نبرات مؤثرة وناقمة بشكل خفي ، من أجل تصوير انحطاطها المحزن .

لقد كتب مونتسكيو سابقاً في الكتاب الثالث ، يقول : إنه منذ أن تنقطع الفضيلة ، ولا تعود الدولة محبوبة لذاتها ، وإنما للفوائد التي يمكن جنيها منها ؛ ومنذ أن تصبح الخزينة العامة إرثاً للافراد بدل أن يكون مالهم مموّلاً للخزينة العامة ؛ ومنذ أنْ يريد المرء أن يصبح حراً ضد القوانين

(*) وهو تمييز سيأخذ به ثانية في « التوضيحات » على مؤلفه (المنشورة على إثر دفاعه . . . الذي كان أيضاً جواباً على الانتقادات الكنسية) وسيكررها ويلح عليها في « تحذير المؤلف » الذي سيضاف الى طبعة المؤلف التي ظهرت في عام 1757 ، بعد وفاة مونتسكيو . (انظر ـ طبعة دوراتيه المجلد الاول ـ ص . 3 ـ وحواشي الصفحتين 411-412 ـ والمجلد الثاني ـ ص : 456 بالنسبة لنص « التوضيحات ») .

بدل أن يكون حراً معها ؛ ومنذ أن يكون أي مواطن « مثل عبد أفلت من بيت سيده » : حينئذ تضيع الدولة ، وتصبح الجمهورية جثة ، لا تكمن قوتها ، إلاّ في سلطة بعض الافراد ، وفي « إباحية الجميع » . وفي الكتاب الثامن يصبح أنين المؤلف وتسبيحه المشبع بالنزعة المدنية القديمة لجوجاً : لم يعد هناك فضيلة . . . لم يعد هناك فضيلة (وإنما « إستبدادية الجميع ») :

« إن مبدأ الديمقراطية يفسد ليس فقط عندما تفقد روح المساواة . . وإنما عندما تتمسك بروح المساواة القصوى أيضاً . . . إن الشعب ، الذي لم يعد يستطيع تحمل حتى السلطة التي اسندها لنفسه ، يريد أن يفعل كل شيء بنفسه ، وأن يتداول بدل مجلس الشيوخ ، وينفذ بدل الحكام ، ويجرد كل القضاة . . إن كل الناس سيتوصلون لمحبة هذا الطيش : إن العوز للقيادة سيُتعب مثل العوز للطاعة . ولن يكون على النساء والاطفال والعبيد أن يخضعوا لاحد . كما لن يكون هناك أخلاق ولا حب للنظام ، ولا فضيلة بالنهاية » .

ولكن كيف يفسد مبدأ الملكية ؟ لنؤجل جواب المؤلف لما بعد . ولنشر (لكي ننتهي هنا من نظرية الحكومات) للعلاقة التي يقيمها بين المساحة الاقليمية والشكل السياسي للدولة . فهو يرى أن الميزة الطبيعية للدول الصغيرة هي في أن تحكَمَ كجمهورية . أما ميزة الدول المتوسطة المساحة فهي أن تكون ملكية ؛ وميزة الامبراطوريات الكبيرة أن يسيطر عليها مستبد : ويتبع هذا أن روح الدولة تتغير بقدر تعديل حدودها في اتجاه ما أو آخر ، وأنه « من أجل المحافظة على مبادىء الحكم القائم ، فإنه يجب الابقاء على الدولة ضمن المساحة التي كانت لها سابقاً (*) » .

نظرية الحرية السياسية

بين هذه النظرية المشهورة للحكومات ودراسة العلاقات التي يجب أن تكون للقوانين مع درجة الحرية التي يمكن للدستور أن يسمح بها (ولنقل باختصار ، نظرية الحرية السياسية) يتكشف نقص بديهي في الانسجام . إننا نفكر بنهر إنصب فيه رافد غير منتظر وقوي . فأتى ليغير مجراه . فالمؤلف لم يعد يبدي فيها نفس التفضيل للجمهوريات القديمة القائمة على الفضيلة . إنه لم يكتب عبثاً في ملاحظات أسفاره أن انجلترة كانت البلد « الاكثر حرية في العالم » ، ملحاً ، « إنني لا استثني من ذلك أي جمهورية » (وبالتأكيد الجمهوريات الايطالية التي كانت قائمة في زمنه ،

(*) سنشير الى أن مسألة المساحة الاقليمية هذه قد أثيرت من جانب مونتسكيو أيضاً من زاوية الدفاع ، الذي يشكل موضوع الكتاب التاسع . « القوانين في علاقتها مع القوة الدفاعية » . ففي هذا الكتاب يدعو المؤلف لصيغة الجمهورية الاتحادية التي يمكنها ، وهي القادرة على مقاومة القوة الخارجية ، أن تحافظ على كبر مساحتها بدون ان يفسد داخلها » . إن روسو ، كما سنرى ، سيأخذ بهذا الاقتراح في « العقد الاجتماعي » .

(1) تضم « نظرية الحكومات » الكتب التالية : الثاني (طبيعة) ، الثالث (مبادىء) ، الرابع (قوانين التربية) ، الخامس (قوانين أخرى) ، السادس (المبادىء والقوانين المدنية والجنائية) ، السابع (مبادىء وقوانين تحديد النفقات الكمالية ، وبذخ ووضع النساء) ، والثامن (فساد المبادىء واعتبارات « المساحة » المرتبطة بدرجات متفاوتة « بحفظ المبادىء الثلاثة ») .

والتي وصفها بأنها أرستقراطيات بائسة) . إنه يرى الان الاسباب التي لأجلها لم يكن لدى القدماء فكرة واضحة جداً ، وصحيحة جداً عن الملكية . وها هو في الكتاب الحادي عشر ، وعنوانه : « في **القوانين التي تكوّن الحرية السياسية في علاقتها مع الدستور** . يقدم انجلترة ، الملكية (التي كانت غائبة تقريباً في نظرية الحكومات) وكأنها الامة الوحيدة في العالم التي تعتبر الحرية السياسية « موضوعها المباشر » . الحرية المرتبطة بأنظمة الحكم المسمّاة بالمعتدلة ، بالمقارنة مع أنظمة الحكم العنيفة ، التي يمثل النظام الاستبدادي نموذجها المكروه . وهكذا يبدو الآن تصنيف جديد ، ثنائي هذه المرة ، من شأنه أن يكون في نهاية الامر حاسماً . الحرية (ويجب الاشارة خاصة لهذا) التي تجد شرطها الاساسي في عدم القدرة على إساءة استعمال السلطة ، الامر الذي يتضمن نوعاً من التوزيع للسلطات . إن المؤلف يدرس هذا التوزيع ، مطولاً ، في الفصل السادس المشهور من نفس الكتاب الحادي عشر ، وعنوانه « في دستور انجلترة » (وذلك قبل أن يصف آليات وتطور الدستور في روما القديمة في العصور الثاني عشر وحتى التاسع عشر) .

إن عنوان الكتاب الثاني عشر ، بالتماثل مع الكتاب السابق ، هو : « في القوانين التي تكوّن الحرية السياسية في علاقتها مع المواطن » . إن الامر يتعلق الان بالقوانين الجنائية الضرورية جداً بالنسبة لأمن المواطن ، أو على الاقل للرأي الذي لديه حول هذا الامن ، وبالتالي بالنسبة لحريته . ويكتب مونتسكيو بقوة إنه عندما لا تكون براءة المواطنين مؤمّنة ، فإن الحرية لا تكون مؤمّنة كذلك . ويجب لامتلاك هذه الحرية أن يكون الحكم قائماً بحيث لا يمكن لمواطن أن يخشى مواطناً آخر » . (1) .

ويذكر الكتاب الثالث عشر ، أخيراً ، بأن هناك أيضاً علاقات معقدة بين جباية الضرائب ومسائل المداخيل العامة والحرية . ويخصص الفصل الاخير من هذا الكتاب للمعالجين . وهو فصل موجز ، لكنه قارص . ويبدأ بالعبارة التالية : « إن كل شيء يضيع عندما تتوصل مهنة المعالجين المربِحَة أيضاً ، بواسطة ثرواتها ، لتكون مهنة محترمة » .

الاسباب الطبيعية والاسباب المعنوية : المناخ ، الروح العامة .

هذه سلسلة أخرى من العلاقات تم الاعلان عنها بلا ترتيب . إن القوانين (كما يشير المؤلّف) يجب أن تكون مناسبة لطبيعة البلاد : أي للمناخ المتجمد أو الحار أو المعتدل ؛ ولنوعية الارض وموقعها ومساحتها . ويجب أن تكون كذلك مناسبة أيضاً لدين السكان وميولهم وأخلاقهم وأساليب سلوكهم (إن كل الاشياء تتعلق « الحالة المعنوية » مثلما تتعلق بها ، من جهة أخرى ، أسس أنظمة الحكم المختلفة) . هكذا تخصص ستة كتب : لتأثير المناخ (من الكتاب الرابع عشر الى الكتاب السابع عشر) ، ولتأثير الارض (الكتاب الثامن عشر) وأخيراً للروح العامة (الكتاب التاسع عشر) . ويجب فتح المؤلّف على الكتابين الرابع والعشرين والخامس والعشرين من أجل العثور على دراسة القوانين في علاقتها مع الدين في كل بلد . وسنرى الى أي حد سيكون من الخطأ

---

(1) هذا الاستشهاد مأخوذ من الكتاب الحدي عشر ، الفصل السادس وليس من الكتاب الثاني عشر .

والظلم احتجاز مونتسكيو ضمن « نظرية المناخات » فقط ، أي ضمن الطبيعة . لقد عَرِفَ مونتسكيو ، الذي اهتم منذ أمد بعيد بالجدل القديم حول الاهمية المتتالية للاسباب الطبيعية والاسباب المعنوية في السلوك البشري ، والذي ألَّفَ « محاولة حول الاسباب التي يمكنها أن تؤثر في الارواح والطباع » . (Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères) ، بالحقيقة ، ميلاً لتفسير « روح القوانين بالمادة » (على حد تعبير . هازار) . لكنه لم يستسلم لهذا الميل أكثر مما فعل بودان ، الطليعي في هذا الميدان ، وإن كان قد تردد فقط في هذا الصدد .

نعم ، لقد وصف بمجاملة آثار الهواء ، البارد أو الحار على أعصاب جسدنا : في المناخات الباردة يكون لدينا قوة أكثر ، لكن إحساسنا بالملذات والالم والحب يكون أقل . ويعالج مونتسكيو ، بقدر لا يقل من المجاملة ، موضوع العلاقات بين المناخ وتعدد الزوجات أو العبودية . « المنزلية » . وفي موضوع علاقات المناخ والعبودية « السياسية » لا تنضب جعبته من اقتراحات عامة ، صحيحة أحياناً وجذابة غالباً (وذلك في مناسبات تأتي كلياً بالصدفة) . إنَّ جمله التي أصبحت تقليدية حول روح العبودية في آسيا ، التي يمكن للاستبداد أن ينفذ اليها ، لأنه ليس فيها مناطق معتدلة حقيقية ، ولأن اتساع سهولها شاسع ، بالمقارنة مع أوروبا التي خلقت الاسباب الطبيعية فيها « عبقرية حرية جعلت من الصعب على كل جزء منها أن يكون مقهوراً وخاضعاً لقوة أجنبية » (إنَّ جمله هذه) سيستشهد بها دائماً .

إن القبول بهذا ، لا يمنع من أن يحمل فصل من الكتاب الرابع عشر هذا العنوان البليغ « إن المشرِّعين الرديئين هم أولئك الذين يشجعون عيوب المناخ . والجيدين هم أولئك الذين يعارضونها . إن المؤلف يستشهد في هذا الفصل ، بالاتجاه المعاكس ، بمشرِّعي الهند والصين من أجل أن يستخلص من مثالهم الحكمة التالية التي تنقذ كل شيء : « كلما حملت الاسباب الطبيعية البشر للراحة ، كلما كان على الاسباب المعنوية أن تبعدهم عنها أكثر » (1) .

إن علينا ، بشكل خاص ، أن نأخذ بأكبر قدر من الحسبان هذه السطور الاساسية من الكتاب التاسع عشر ، التي تحدد مفهوماً جديداً نسبياً ، ومدعواً لأن يكون له أكثر الاصداء شرعية :

« إن عدة أشياء تحكم البشر : المناخ ، الدين ، القوانين ، المبادىء الاساسية للحكم ، أمثلة الاشياء الماضية ، الاخلاق أساليب السلوك، ومن هنا تتشكل روح عامة تنجم عنها . وبقدر ما يؤثر أحد هذه الاسباب في أمة ما بمزيد من القوة ، بقدر ما تستسلم له الاسباب الاخرى . إن الطبيعة والمناخ يسيطران لوحدهما تقريباً على المتوحشين ؛ وأساليب السلوك تحكم الصينيين ؛ والقوانين تطغى في اليابان ؛ والاخلاق كانت تسيطر في الماضي في إسبارطة ؛ والمبادىء الاساسية للحكم والاخلاق القديمة كانت هي المسيطرة في روما » .

---

(1) حول مصادر النظرية المُسَاءة « بنظرية المناخات » ـ أنظر دوراتيه ، المجلد الاول ـ الحواشي ـ ص : 495 -500 .

إن هذه السطور لوحدها تشكل فصلاً (هو الفصل الرابع من الكتاب التاسع عشر) عنوانه : ما هي الروح العامة . إنها تُظهر لنا بوضوح هذه الروح باعتبارها حصيلة سبعة أسباب مختلفة ، سنلاحظ أنّ واحداً منها فقط هو سبب طبيعي ـ إنه ، بالضبط ، المناخ الذي وضع ثانية في مكانه الصحيح ـ وأنّ أياً منها يكون مسيطراً ، حسب شكل أو درجة الحضارة .

لقد سبق لمونتسكيو في « التأملات » . . . ، ومن أجل تفسير أن السلطة الاكثر إستبدادية كانت دائماً محدودة بزاوية ما ، أن أعلن بفطنة أنّ : « هناك في كل أمة روح عامة ، تقوم عليها القوة نفسها ؛ وعندما تصدم هذه القوة هذه الروح تصطدم بنفسها ، وتتوقف بالضرورة » . كما سبق له في « محاولة حول الاسباب . . . » أنْ ألَحَّ على ما كان يُسَمِّيه « الطابع العام » في كل أمة . إنه الطابع الذي كان كل فرد يُعنى بأمره بدرجات متفاوتة . لقد كان هذا الطابع يُنتَجُ بطريقتين ؛ بالاسباب الطبيعية التي كانت تخضع للمناخ ، وبالاسباب المعنوية التي كانت تركيباً للقوانين والدين والاخلاق وأساليب السلوك ، ونوعاً من الانعتاق « من طريقة التفكير ، ومن هواء وحماقات البلاط والعاصمة » . لقد كانت هذه الاسباب المعنوية تُكَوِّنُ ، من جهة ثانية ، الطابع العام للامة المدروسة ، وتقرر نوعية روحها أكثر من الاسباب الطبيعية (إننا سنعجب بوضوح هذه الخلاصة ، السابقة للتوضيح النهائي للكتاب التاسع عشر من « روح القوانين »)[1] .

ونقرأ في نفس هذا الكتاب ، أنه يجب أن نكون شديدي الانتباه لعدم تغيير الروح العامة دون وجود أسباب ملحة ، حتى ولو كانت العيوب تمتزج فيها بالفضائل . مثال : « إذا أعطينا وحاً متصنعة الى أمة مرحة بشكل طبيعي ، فانّ الدولة لن تربح شيئاً من هذا ، لا في الداخل ولا في خارج . أتركوها تفعل الاشياء التافهة بشكل رصين والاشياء الرصينة بشكل مرح » . من لا يرى ، دى قراءة هذا المقطع الختامي من صفحة أدبية ، أن مونتسكيو يقصد هنا فرنسا ؟

لنحفظ هذه الوصية الموجهة للمشرعين : إن من المناسب أن لا نغير الاخلاق وأساليب سلوك بقوانين ـ فهذه الطريقة طغيانية كثيراً ـ وإنما بأخلاق وأساليب سلوك أخرى : إنّ خطأ رس الاكبر يكمن في أنّه أجبر بالقانون سكان موسكو على قص لحاهم وألبستهم . إن هذه سائل العنيفة غير مفيدة ، لأن « بإمكانه أن يصل الى هدفه بلطافة »[2] .

إن مفهوم الروح العامة يتصل ، بشكل رائع ، في الفصل السابع والعشرين ، الطويل ، خير من الكتاب التاسع عشر ، بالفكرة الاساسية للحرية السياسية ، الموضوع المباشر للدستور جليزي . حينذاك نكتشف كيف تتبع الاخلاق وأساليب السلوك لدى شعب حر ، القوانين لكي روحاً عامة أصيلة وجموحة (بدل أن يحدث العكس)[3] .

ظر « الاعمال الكاملة » لمونتسكيو ـ منشورات (Pléiade) ـ المجلد الثاني ـ ص : 58 .
ظر = الكتاب التاسع عشر ـ الفصل الرابع عشر ـ ص : 336 .
روح القوانين » ـ ص : 346 ـ انظر حاشية دوراتيه ـ ص : 528 .

دراسات احادية الموضوع

يمكن القول أن المؤلف يبلغ الاوج مع هذا الفصل السبع والعشرين ، والاخير ، من الكتاب التاسع عشر (وهو الفصل « الانجليزي » الكبير الأخر في « روح القوانين ») . إن توزيع المواد من الكتاب العشرين وحتى الكتاب الواحد والثلاثين يولد انطباعاً عن فوضى من الصعب التغلب عليها . إن المؤلف يناضل فيها بشكل جلي ضد العياء . فهي عبارة عن ملحق من دراسات منفصلة ، دراسات أحادية الموضوع (Monographies) مزدحمة ، من جهة ثانية ، بنظرات جديدة ومثمرة ، ستغني وتنشط الكثير من الارواح ، أكثر مما هي عمل متصل بما سبق . ففيها دراسة عن التجارة (ترد فيها هذه الجملة الموجزة بشكل رائع ، عن الانجليز : « الشعب الذي يعتبر أفضل من عرف في العالم كيف يستفيد في آن معاً من هذه الاشياء الكبيرة الثلاثة : الدين والتجارة والحرية) . وفيها دراسة عن القوانين في علاقتها مع استعمال النقود . ودراسة عن القوانين في علاقتها مع عدد السكان . ويمكن القول ، بدون شك ، أن التجارة والنقود والسكان ، أي الكتب العشرين ، والواحد والعشرين والثاني والعشرين ، والثالث والعشرين هي المواد الثلاث في الاقتصاد السياسي . لكن دراسة القوانين في علاقتها مع الدين (الكتابان الرابع والعشرون والخامس والعشرون) والتي تبدأ بهذا الموقف : « إني لن أتفحص مختلف الاديان في العالم إلاّ بالنسبة للخير الذي يستخلص منها في الحالة المدنية » ، تفتح آفاقاً أخرى كلياً .

أما فيما يتعلق بالكتابين الاخيرين (الثلاثين والواحد والثلاثين) المُسَمَّيَين « بالاقطاعيين » لأنهما مخصصان لدراسة المؤسسات الاقطاعية للفرنسيين ، فإنه يجب القول بأنهما كانا يستجيبان لانشغالات سياسية دقيقة لدى المؤلف : ومع أنهما أضيفا (على حد قول ب . دوراتيه) « في النهاية . . . بناء على إلحاح جاكوب فيرني (Jacob Vernet) فأنهما كانا موضوعاً لأبحاث طويلة ، وكان مونتسكيو يحرص على نشرهما . « لقد بيّن التحليل السابق لليبرالية النبيلة الى أي حد كان النبلاء الفرنسيون ، القلقون من تطور الملكية المطلقة والادارية ، متحمسين للاصول ، أي « للحكم القديم في فرنسا » ، لقد أبرز هذا التحليل التعارض بين الاطروحة النبيلة المُسَمَّاة « بالجرمانية » البولانفيليه ، والاطروحة المُسَمَّاة « بالرومانية » للقس دو بوس المؤيد للطبقة الثالثة . ونعرف مما سبق أن مونتسكيو كان عليه أن يقول كلمته في المشاجرة : وقد اعتبر الاطروحة الاولى « مؤامرة ضد الطبقة الثالثة ، بينما اعتبر الثانية « مؤامرة ضد طبقة النبلاء »[1] .

الخلاصة : بعد إجراء كل الحسابات وإبداء كل التحفظات يمكن القول أن المؤلف أنجز بالفعل بنجاح هذا المشروع الذي لا يمكن لإنسان أن ينكر عليه ، بصدق ، ضخامته . إن دالمبير ، في « المديح » لم يقل شيئاً مبالغاً فيه ، بتوقعه أن يخلّد هذا المشروع الكبير إسم مونتسكيو ، ويجعله محترماً في الازمنة القادمة . كما لم يكن هناك شيء من المبالغة عندما نجد ا . لابولاي (E. Laboulaye) هذا المؤلف المشهور (الذي أعاد نشره ثانية ، في عام 1876) ، لكونه حرّك ، وبشكل ما كبّر الروح الانسانية . وليس هناك أيضاً شيء من المبالغة ، في أيامنا الحاضرة ، عندما

(1) أ . سوريل ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 77 .

اعتبر ل . التوسر (L. Althusser) أن مونتسكيو قام « بثورة في المنهج » ، وأوضح أن علم الاجتماع لدى هوبس وسبينوزا وغروتيوس منفصل عن علم الاجتماع لدى مؤلفنا « بنفس المسافة التي تفصل بين علم الطبيعة التأملي لدى ديكارت وعلم الطبيعة التجريبي لدى نيوتن » ، وكذلك عندما ذكر جـ . فوديل (G. Vedel) ، في مقدمته ، في عام 1964 ، للاعمال الكاملة بأنه سيبقى لنا فور إغلاق الكتاب الكبير « شيء ما لم يكن أي شخص قبل مونتسكيو قد حمله لنا بوضوح : إنه اليقين بأن مجتمعنا البشري هو مجتمع عاقل ، وأن من الممكن أن نعرف ، في يوم ما ، إن لم يكن السيطرة عليه ، فعلى الاقل جعله معتدلاً »(1) .

إن فعل عَدَّلَ هو الفعل المناسب في هذا المقام ، هو ومشتقاته : الاعتدال ، والمعتدل . « أقول هذا ، ويبدو لي أنني لم أكتب هذا المؤلف إلاّ من أجل إثبات أن روح الاعتدال يجب أن تكون هي روح المشرِّع . إن الخير السياسي ، مثل الخير الاخلاقي ، يوجد دائماً بين حدين » : هكذا يبدأ الكتاب التاسع والعشرون حول طريقة سن القوانين . وفي الكتاب الثاني عشر الذي يعالج القوانين الجنائية ، يعلن مونتسكيو تأييده للاعتدال ، ولرقة العقوبات ، وذلك مقابل شدة عقوبات النظام القديم . وفي الكتاب العاشر الذي يعالج القوانين في علاقتها مع القوة الهجومية يدعو للاعتدال في ممارسة حق الحرب وحق الغزو : « إني أعْرِّفُ حق الغزو بأنه : حق ضروري ، شرعي وتعيس يترك دائماً ديناً ضخماً ينبغي دفعه من أجل تبرئة النفس تجاه الطبيعة البشرية » . إن هذا الموقف لا يفاجيء من جانب ذاك الذي كان قد أسَّسَ « بشكل طبيعي » ، ومنذ الكتاب الاول ، حق البشر (Le Droit des gens) على المبدأ القائل بأن مختلف الامم يجب أن تفعل في زمن السلم أكثر خير ممكن وفي زمن الحرب أقل شر ممكن ، وذلك دون الاضرار بمصالحها الحقيقية . لهذا فإن من الممكن ، ومن الواجب أن ننتظر من مونتسكيو ، المواطن الصالح المتعطش لأن يترك البشر من بعده وهم أكثر سعادة ـ والذي كان يريد أن يساعد على أن يزيد أولئك الذين يَحْكِمُون من معارفهم بالنسبة للذين يجب أن يأمروهم ، وعلى أن يجد أولئك الذين يطيعون متعة جديدة في الطاعة (وذلك حسبما جاء في المقدمة) ـ أن يؤسس بشكل طبيعي نظريته السياسية ، أو باختصار ، سياسته ، على مبدأ الحكم المعتدل ، النقيض الكامل للحكم الاستبدادي الذي يقوم على العنف المجرد .

2 ـ سياسة مونتسكيو : الحكم المعتدل :

بالرغم من تأكيد مونتسكيو بأنه لا يبدي رأياً ، فإن له تفضيلات سياسية يعبر عنها في مؤلَّفه ، الذي يبحث فيه المعاصرون عنها بفضولية . ولنذهب الى ما هو أبعد من ذلك بالقول : إنه يقاتل من أجلها ، على طريقته الحذرة والمقنَّعَة . إن مشروعه الفكري الضخم ، المُعْلَن عنه بفخر ، يغطي ويخدم في نفس الوقت ، « مشروعاً ثانياً » مُغَلَّفاً بفطنة .

---

(1) انظر ـ دالمبير « مدح مونتسكيو » ـ الوارد في الاعمال الكاملة منشورات Seuil ـ ص : 21 وما بعدها .

ـ ل . التوسر (L. Althusser) « مونتسكيو ، السياسة والتاريخ » ـ (Montesquieu, la politique et l'histoire) ـ باريس ـ P. U. F ـ 1969 ـ ص : 9 .

إن « روح القوانين » هو ، من بعض النواحي ، « الانجاز المشهود » للحلم الليبرالي المعروف ذي الجذور الارستقراطية . إنه يندرج ضمن الخط المستقيم لهذه الليبرالية النبيلة التي لم يكن عدوها اللدود بالضبط الحكم المطلق ، وإنما أسلوب ممارسته على طريقة لويس الرابع عشر ، أي ، بشكل دقي ، الاسلوب التعسفي ، « الاستبدادي » . لقد كان مونتسكيو ، بدوره بعد فنلون وسان سيمون وبولانفيليه ، يستهدف توضيح أن مثل هذا الاسلوب في الممارسة كان مناقضاً ، جذرياً للطبيعة الحقيقية للملكية الفرنسية : إن التصنيف غير المألوف الذي يقترحه لأنظمة الحكم ، وكتابته للكتب المُسمّاة « بالاقطاعية » يستجيبان مباشرة لهذا الهدف .

لكن اكتشاف الدستور الانجليزي والحرية السياسية على الطريقة الانجليزية أتى ليوسع ، بشكل فريد ، آفاقه ولكن بدون أن يعدل محورها الرئيسي . لقد سعى ، دائماً وبثبات ، لنفس الغاية ، بالرغم من تغييره ، على هدى التجربة ، للوسائل الملموسة للوصول اليها . إنه يجعلنا نرى ، بحق ، هذا الشيطان المطلي عن قصد بمثل هذه الالوان القاتمة ، والذي يترصد في كل حالة سياسية « العيب السري » الذي يمكن من خلاله لأمة ما أن تدع نفسها تُفاجَىءُ بالحكم الاستبدادي . ويقرع مونتسكيو إشارة التحذير ؛ ويقترح علاجاً ملائماً ! . ولكن لنوضح من الآن أن المرء الذي سيقرأ جيداً روح القوانين سيكتشف فيه صيغتين وليس صيغة واحدة ، للنظام الذي تتجه اليه تفضيلات المؤلف (1) .

ـ الملكية والاستبداد

كان الحكم الاستبدادي أو الطغياني بالنسبة لأرسطو عبارة عن فساد وانحراف للملكية أو لحكم الفرد . هذا كل ما في الامر . أما مونتسكيو فأراد أن يجعل منه نموذجاً متميزاً للحكم ، يبدو وكأنه الوجه القبيح والكريه للملكية الحقيقية . لقد رفض أن يرى في الشكلين خلافاً في الدرجة والاخلاقيات فقط . وحرص على أن يعلن أن هناك خلافاً جذرياً بينهما سواء في الطبيعة أم في المبدأ : وهو الخلاف الذي يفصل الحكم المعتدل عن الحكم غير المعتدل ، أي العنيف . إن تصنيفه يُدْخِلُ ، بتعبير آخر ، المعيار القائم على أسلوب ممارسة الحكم ، زيادة على المعيار القائم على عدد الحكام . « إن الامر الحاسم ، بنظر مونتسكيو ، في الواقع ، هو في أن تُمارس السلطة وفقاً للقوانين والقياس ، أو بالعكس ، تعسفياً وبعنف ، أكثر من كون السلطة السيدة تعود لعدة أشخاص أو لشخص واحد . إن الحياة الاجتماعية تختلف أيضاً (على حد تعبير ريمون آرون) حسب أسلوب ممارسة الحكم » . إنها لملاحظة صحيحة أنَّ مونتسكيو ، من أجل أنْ يَصِفَ فساد الحكم الديمقراطي ، يظهره لنا متجهاً نحو استبدادية الجميع : إن الامر لم يعد يتعلق بشخص واحد يحكم وفق أهوائه « بدون قانون ولا قاعدة » ، وإنما بالجميع ، وبالارادة التعسفية للجميع .

إننا نعرف مبدأ هذا الحكم الاستبدادي : إنه الخوف بمظاهره المكروهة . لكن من الواجب أن

---

(1) حول « المشروع الثاني » ـ أنظر : ر . دوراتيه ـ المقدمة ـ ص : 30 .

نضيف الى هذا ، أن مثل هذا النظام يبذر ويهدم من أجل المتعة (« عندما أراد متوحشو لويزيانا الحصول على الثمار ، قطعوا الشجرة من أسفلها ، وقطفوا الثمار . هكذا يكون الحكم الاستبدادي ») . إنه عاجز عن تدبير وسائله ، والذهاب الى هدفه « بأقل التكاليف » ، حسب وصية « الرسائل الفارسية » . فهو لا يعرف إلاّ تحريف ميول البشر وقيادتهم عبر الطرق القصوى . إن من الممكن الادعاء بأن هدفه على الاقل ، المُشترى بالخوف ، هو الطمأنينة والسلام . لكن مونتسكيو يرد على هذا بالقول : « إنه ليس سلاماً قط . إنه صمت هذه المدن التي يهم العدو باحتلالها » .

إن من المؤكد (وهذا ما سيشير له أكثر من معلق في أيامنا الحاضرة) أنّ هذه اللوحة كانت تدعو للتشاؤم الى أبعد حد ، كما أنها كانت تُسَوِّدُ وتُشَوِّه صورة الانظمة الاسيوية المتهمة ، بلا تمييز ، بالاستبدادية . لقد بدا أثر التضاد ، الذي لم يُدْعَمْ مطلقاً بالادلة بشكل كاف ، ضرورياً للرسام المرهف الذي تمنى أن يُظهر مؤهلات ومحاسن الحكم الملكي في كل أنوارها ، مقابل الكثير من الظلال [1] .

إنه حكم معتدل ، ولكن كيف يكون كذلك ، وكيف يبقى كذلك ؟

إنه يكون كذلك بطبيعته التي يرعيها مبدأوه : الشرف . فهذه الطبيعة تفترض كمسلمة وجود سلطات متوسطة أو أجسام متوسطة أو ثانوية « خاضعة وتابعة » ، أو سلطات مضادة أو قوى مضادة[*] . وهذه كلها تعابير متساوية كانت تُستخدم ، على حد قول ب . دو جوفنيل(B. de Jouvenel) للدلالة على كل ما كان يمثل « قوة اجتماعية ، أو مصلحة جزئية مكوِّنة . . . فردية بشكل كاف ، وقوية بشكل كاف لتشكيل جسم » . (إن مونتسكيو يتحدث عن أقنية متوسطة تسيل القوة عبرها) . إن من ماهية مثل هذه السلطات أن تقاوم بعناد ، وبمنقار وأظافر ، التجاوزات التي يرتكبها الملك السيد ، وذلك باسم شرف هذا الجسم الذي لديه هو أيضاً ـ بطبيعته ـ قواعد ثابتة ، مثل الحكم الملكي . إن القوى المضادة تتدخل ، وتعترض ، وتخفف وتمنع حينما يتطلع السيد لأن يحل إرادته « الكيفية والعابرة » محل القوانين الاساسية ، كما لو أنه لم يعد هناك في الدولة شيء ثابت . إنها ، ودون أن تُقَسِّم أبداً السيادة ، قانونياً (السيادة التي لم يُوضع مبدأ عدم قابليتها للتجزئة موضع التساؤل ، منذ بودان) تحدُّها من كل جانب ، وتجعل من الملكية المطلقة قانونياً ، ملكية معتدلة واقعياً ، ومختلطة (أو « ممزوجة » كما يقول مونتسكيو في إحدى أفكاره) [2] .

إن طبقة النبلاء هي أفضل قوة مضادة : فبدون ملك ليس هناك نبلاء قط . وبدون نبلاء ليس هناك ملك قط ، وإنما مستبد .

(*) التعبيران الاخيران من ذلك العصر (لكن مونتسكيو لم يستعملهما) .

(1) أنظر : ر . أرون(R. Aron) ـ المرجع الوارد ذكره في بداية الفصل ـ ص : 38 .

(2) ب ـ دو جوفنيل ـ « في السلطة »(Du pouvoir) ـ ص : 350 .

هذه الكلمات المختصرة والقاطعة تلخص ، في شكل حكمة آمرة ، كل مذهب الليبرالية النبيلة ، و« المشروع الثاني » للمؤلف . وذلك بانتظار أن يأتي الكتابان الاقطاعيان الاخيران في نهاية المؤلف لتفصيل التبرير التاريخي البارع له . إلاّ أنه يجب القول بأن هذا التبرير لا ينتهي ، وإنه سيُتعب انتباه أكثر القراء اجتهاداً . ولنشر هنا الى أن مونتسكيو يأخذ ثانية فيه أطروحة بولانفيليه حول الغزو الفرنجي ، متجنباً مع ذلك عدم تبني كل إستنتاجاتها ، والفرق بالتالي « في مؤامرة ضد الطبقة الثالثة » ؛ ولنشر أيضاً الى أنّه أخذ على النظام الاقطاعي أنه اضعف تدريجياً السلطة الملكية ، أي الحكم « المدني » أو « السياسي » (لأنه أراد ، كما لاحظ بكفاءة ، أن تُعاد لطبقة النبلاء حقوقها ، ولكن ليس على حساب الدولة [1] ») .

وهناك قوة مضادة أخرى تتمثل بالاكليروس المنظمّ في جسم مستقل . « بقدر ما تكون سلطة الاكليروس خطيرة في جمهورية ، بقدر ما هي مناسبة في ملكية ، ولا سيا في تلك التي تتجه نحو الاستبداد » .

وتشكل البرلمانات قوى مضادة باعتبارها المؤتمنة على القوانين الاساسية . إن هذه المهمة الجليلة تتمثل باعلان هذه القوانين عندما تُسَنُّ ، وبتذكير الملك بها ، ولا سيا عندما يميل لنسيانها . كذلك فإن المدن بامتيازاتها ، والهيئات القضائية الاقطاعية تعتبر أيضاً قوى مضادة . ويلخص مونتسكيو فكرته في جملة ـ حكمة : « ألغوا في ملكية ما امتيازات السادة الاقطاعيين والاكليروس والنبلاء والمدن ، وسيكون لديكم قريباً دولة شعبية ، أو بالاصح ، دولة إستبدادية .

إعتراض : ولكن ألن تقف هذه القوى المضادة في وجه بعضها البعض ، وفي وجه الشعب أكثر من وقوفها في وجه الملك ؟ . يرد مونتسكيو : لا ، لأنّ هذه اللعبة المعقدة من المعارضات والمقاومات والاوزان ، والاوزان المضادة هي بالضبط ما يحافظ على الدولة الملكية والحرية الملكية (التي تُعَرَّفُ بخضوع الملك السيد لبعض القوانين الثابتة والقائمة) . ففي الدولة الاستبدادية يتجه الشعب فوراً ، عندما تهب رياح التمرد ، للتطرف والمبالغات . أما في الدولة الملكية فنادراً جداً ما يحدث هذا . إن لعبة القوى المضادة تكبح فيها آلياً حركة التمرد . فالمراتب المتوسطة لا تريد أن يتفوق الشعب كثيراً . كما ينقص المتمردون الاقتناع . ونرى الناس الحكماء والذين لديهم النفوذ يتوسطون ؛ وتستعيد القوانين قوتها وتصبح مسموعة . وفي هذا يكمن ، بحسب رأي مونتسكيو ، كل سر الملكية . فبفضل هذه اللعبة المعقدة تبقى الملكية حُكْماً معتدلاً [2] .

ـ الملكية والفساد

ومع هذا فإن الملكية لا تنجو ، مثلها مثل أي حكم آخر ، من الفساد ، الذي ينشأ عن فساد مبدئها أو فساد طبيعتها .

---

(1) أنظر ـ الكتاب الخامس ـ الفصل الحادي عشر ـ ص : 64 وما بعدها .

(2) أنظر : بريث دولا غروساي(Brèthe de la Gressaye) ـ المجلد الرابع ـ تحليل الكتاب الواحد والثلاثين ـ ص : 223 .

ويحصل الفساد عندما تُنتزع تدريجياً إمتيازات الاجسام المتوسطة أو إمتيازات المدن . لنطلب الى مؤلف صيني (مجموعة مؤلفات ظهرت في عهد أسرة مينغ) أن يعطينا السبب لضياع كل الملكيات تقريباً .

« إن الذي أضاع سلالات تسين(Tsin)وسووي(Soui) هو أنّ الامراء ، بدل أن يكتفوا مثل الامراء بتفتيش عام ، وهو الامر الوحيد الخليق بالسيد ، أرادوا أن يحكموا كل شيء مباشرة بأنفسهم » .

ثم يتابع مونتسكيو ، المدعم بهذا الاستشهاد ، كلامه قائلاً :

« إنَّ الملكية تُضيع نفسها عندما يعتقد أمير ما بأنه يَظهر أكثر قوة » عندما يُغيِّرُ نظام الاشياء بدل أن يتبعه ، وينتزع الوظائف الطبيعية من البعض ليعطيها تعسفياً لآخرين ، ويحب أهواءه أكثر من حبه لارادته .

إن الملكية تضيع عندما يستدعي الامير ، وهو يعيد كل شيء لنفسه فقط ، الدولة الى عاصمته ، والعاصمة الى بلاطه ، والبلاط الى شخصه وحده » .

ويأتي فساد المبدأ بعد فساد الطبيعة (الذي رأيناه لتوِّنا) .

« إن مبدأ الملكية ينفسد عندما تكون المناصب الاولى علامات للعبودية الاولى ، وعندما ننزع عن الكبار إحترام الشعوب ، ونُحوِّلُهم لمجرد أدوات بخسة للسلطة التعسفية . وينفسد المبدأ أكثر عندما يوضع الشرف في حالة تناقض مع الامجاد ، وعندما يكون بالامكان تغطية المرء ، في وقت واحد ، بالعار وبالكرامة » [1] .

ليس هناك ما هو أوضح ، تحت قناع التعميم ، من الاشارات للملكية الفرنسية . لقد كانت هذه الملكية تجد في أصولها الجرمانية والاقطاعية ، أي في هذا « الحكم القوطي » الذي كان في البداية مزيجاً من الارستقراطية والملكية (مع السيئة المتمثلة بأن « الشعب كان فيها عبداً) كل عناصر الحكم المعتدل . لكن ريشليو ـ الذي كان مونتسكيو يكن له مشاعر مختلفة جداً عن تلك التي كان يبديها سان سيمون ـ ولويس الرابع عشر ، والمركزية والبيروقراطية الوزارية ، وقصر فرساي دفعوا هذه الملكية في منحدر الفساد الذي يوجد الحكم الاستبدادي الفظيع في أسفله (*) .

هل يعني هذا القول بأن الملكيات محكومة بأن تتلاشى في الحكم الاستبدادي ، كما « تتلاشى الانهار الجارية في البحر » ، وأن الملكية الفرنسية ، بشكل خاص ، ستتحول الى حكم إستبدادي ؟. إنَّ هذا ، كما نعرف ذلك بوفرة ، هو ما كان يعتبر وسواس المؤلف ، هذا المواطن

---

(1) الكتاب لثامن ـ الفصل السادس والسابع .

(*) في سدر حديثه عن إبداع القوانين ينتقد مونتسكيو عداء ريشليو للبرلمانات التي « تشكل صعوبات أمام كل الاشياء» (الوصية السياسية » ـ منشورات ل . اندريه ـ ص : 246) ويستنتج بقسوة» عندما لم يكن الاستبداد موجوداً في قلب هذا الرجل . كان موجوداً في رأسه » (الكتاب الخامس ـ الفصل العاشر ـ ص : 64) .

الصالح ، والفرنسي الصالح ، والاوروبي الصالح . ويمكن أن [illegible] ؛ هذا الملكي الصالح ، بشرط أن نحدد جيداً موقع انشغاله العميق الذي ، كما يعرضه في السطور التالية ، يتجاوز مثل هذه السمة الضيقة :

« إن المساوىء لا تتجلى عندما تنتقل الدولة من حكم معتدل الى حكم معتدل ، مثل الانتقال من الجمهورية الى الملكية ، أو من الملكية الى الجمهورية ، وإنما عندما تقع الدولة وتتحول من حكم معتدل الى حكم إستبدادي » .

أين تقف الشعوب الاوروبية ، في هذا الصدد ، بنظر مونتسكيو ؟ إنه يرى أن الاغلبية ما زالت تحكمها « العادات » وأن المناخ مطمئن ، ولكن :

« إذا ما أقيم الحكم الاستبدادي ، الى حد ما ، نتيجة لاساءة طويلة في استعمال السلطة ، أو لعملية غزو كبيرة ، فإنه لن يبقى هناك لا عادات ولا مناخ . وستعاني الطبيعة البشرية في هذا الجزء الجميل من العالم ، على الاقل لوقت ما ، من الاهانات التي توجه لها في الاجزاء الثلاثة الاخرى منه »(1) .

إن هذا الوسواس يقوم لديه ، الى حد كبير ، على أساس تفكير ثاقب بشكل فريد ، صاغه (نظراً لأهميته) عدة مرات بطريقة مختلفة في أفكاره(Pensées) قبل أن ينتهي للصياغة النهائية التي سوف نقرؤها . فبعد أن يوجه قرار اتهام دافع ضد الحكم الاستبدادي ، يتساءل كيف يمكن ، بعد كل هذا ، ان لا تنهض الطبيعة البشرية (بحق) باستمرار ضد معصية كهذه ، وأن تخضع أغلبية الشعوب له بالرغم من حب البشر للحرية وكراهيتهم للعنف . ويجيب مونتسكيو بقوله : إلاّ أن هذا من السهل فهمه :

« فلتشكيل حكومة معتدلة يجب ترتيب القوى وتنظيمها وتعديلها وجعلها تفعل . ويجب ، إذا صح القول ، إعطاء ثقل لبعضها لجعلها قادرة على مقاومة الاخرى . إنها تحفة تشريعية ، نادراً ما تصنعها الصدفة ، ونادراً ما نترك للحكمة أن تصنعها . أما الحكم الاستبدادي فهو ، بالعكس ، ظاهر للعيان ، إذا صح القول . إنَّ له شكلاً واحداً في كل مكان . وبما أنه لا لزوم من أجل إقامته إلاّ للشهوات ، فإن كل الناس يصلحون لذلك »(2) .

هذه التحفة التشريعية كانت مفقودة في الملكية الفرنسية بالرغم من أنها عرفت ، في أصولها ، كل عناصرها . ولكن ألم تنجح الملكية الانجليزية ، بالمقابل ، ، في تحقيقها ؟ إن مؤلف « الرسائل الفارسية » ، الذي سافر الى إنجلترة حيث كانت الحرية (إذا صدّقنا المؤرخين) تخرج باستمرار من نيران الخلاف والتمرد ، سيطرح على نفسه السؤال ، ويجيب عليه بالايجاب بشكل قاطع . إنه

---

(1) الكتاب الثامن ـ الفصل الثامن .

(2) الكتاب الخامس ـ الفصل الرابع عشر .

سيتلقى علاوة على ذلك ، نوعاً من الالهام . ولن يجد نفسه هنا فقط أمام حكم معتدل موافق لتطلعاته ، مع ما يرافقه من لعبة معقدة بين القوى أو السلطات ، لكنه سيكتشف ، بالاضافة لذلك ، أمة في العالم تعتبر الحرية السياسية الموضوع المباشر لدستورها (بدل أن لا تظهر هذه الحرية إلاّ كنتيجة غير مباشرة لمؤسسات ملكية هدفها المباشر مجد الامير ومجد الدولة) . فلنتفحص إذن المبادىء التي تقيم عليها هذه الامة دستورها . فلذا كانت جيدة فإن الحرية ستظهر فيها كما تظهر في المرآة . إن مونتسكيو ، سيدعو ، بالنتيجة قُرَّاءَهُ للتأمل بالمؤسسات الانجليزية التي درسها بدقة أثناء سفره ، ومن خلال مناقشته لرجال السياسة وقراءته للصحف وحضوره لمناقشات البرلمان المشهور ، ولفهمها والاعجاب بها . وسيبدأ وهو هناك وصفاً مكتوباً ، ليكمله بعد عودته سواء في بوردو أم في باريس . وهذا ما جاء في الفصل السادس المشهور من الكتاب الحادي عشر ، وعنوانه « في دستور انجلترة » . وفيه عشر صفحات ستمارس « التأثير الاكثر عمقاً على القانون الدستوري في الغرب » (على حد تعبير أ . ايسمان(A. Eismein)) . وهذا دون الاضرار بقيمة الصفحات التسع من الفصل السابع والعشرين من الكتاب التاسع الذي يعتبر الفصل « الانجليزي » الكبير الأخر في « روح القوانين » [1] .

ـ الحرية السياسية : تعريفات ، « النظام الانجليزي الجميل » .

قبل كل شيء ، يحرص مونتسكيو من أجل إنارة طريقه على تعريف ما هي الحرية في السياسة ؟ ذلك أنه ليس هناك من كلمة أخرى كانت موضوعاً لمعانٍ أكثر اختلافاً أو أذهلت بطرق عديدة الارواح . لقد وصف كل واحد الحكم الموافق لعاداته أو لميوله بأنه حر . ألَم تعتبر بعض الشعوب (كالموسكوبين) ولمدة طويلة ، أن الحرية تكمن « في عادة إطلاق لحية طويلة » ؟. لقد ربط البعض إسم الحرية بشكل من أشكال الحكم ، ونفوه عن الاشكال الاخرى » . واستُبعدت الحرية ، عن طيب خاطر ، وبشكل خاص عن الملكيات ، لتوضع بشكل طبيعي في الجمهوريات حيث يبدو أن القوانين تتكلم أكثر ، ومنفذي القوانين يتكلمون أقل . وبما أننا ننزع بسهولة لأن نرى فيها مجرد غياب للمنع أمام رغباتنا ، وللاعتقاد بأنها تكمن في فعل ما نريد ، فإننا نضعها في الديمقراطيات ، لأن الشعب يبدو فيها « أنه يفعل تقريباً ما يريد » : ولكن ها هو من يعود (وهذا ما يعلنه مونتسكيو بقوة) للدمج بين سلطة الشعب وحرية الشعب . ويوضح المؤلِف في مجموعة تالية من الجمل التي لا تُنسى ، والتي أصبحت تقليدية كل هذه الامور . ويكنس ، بريشة حازمة ، كل تبسيط وغموض .

إن الحرية السياسية لا تكمن قط في فعل ما نريد ، وإنما في فعل ما يجب أن نريد ، وفي أن لا

---

(1) أنظر حول تأليف الفصل السادس من الكتاب الحادي عشر بحوث ر . شاكلتون التي لخصها دوراتيه (في المجلد الاول ـ الحاشية السادسة ـ ص : 472) .

ـ أنظر أيضاً : أ . ايسمان(A. Esmein) : « الحرية الحديثة : مبادىء ومؤسسات « (La liberté moderne, principes et institutions) . المجلد الاول من « عناصر القانون الدستوري الفرنسي والمقارن « (Eléments de droit Constitutionnel français et Comporé) ـ باريس ـ Sirey -1906 ـ الطبعة الرابعة ـ ص : 13 .

نكون مطلقاً مكرَهين على فعل ما لا يجب قط أن نريد . من الذي يحدد إذن الواجب ؟ القوانين . إن الحرية هي سلطة القوانين ، لا سلطة الشعب . وسلطة القوانين هي حرية الشعب . وهنا ينطق مونتسكيو بهذه الحكمة التي ينبغي نقشها في الرخام : « يجب أن نضع في روحنا ما هو الاستقلال ، وما هي الحرية . إن الحرية هي الحق في فعل كل ما تسمح به القوانين . وإذا كان بإمكان مواطن ما أن يفعل ما تمنعه ، فإنه لن يكون هناك حرية ، لأن الاخرين سيكون لديهم كذلك هذه القدرة » . وينجم عن هذا أن الديمقراطية والارستقراطية ، وهما نموذجا الحكم الجمهوري ، ليستا دولاً حرة بالطبيعة . « إن الحرية السياسية تخص الملكيات المعتدلة كما تخص الجمهوريات وهي ليست أكثر بعداً عن العرش مما هي عن مجلس الشيوخ» (*) . إنها توجد في أنظمة الحكم المعتدلة بشكل مستقل عن شكلها ، ولكن فقط في هذه الانظمة . إن عدم إساءة إستعمال الحكام للسلطة هو الشرط الذي لا بد منه لوجودها . إلاّ أن مونتسكيو يعلن بوقار :

« إن التجربة الخالدة تبين أن كل إنسان يتمتع بسلطة ما يميل الى إساءة استعمالها . وهو يذهب في هذا الاتجاه الى أن يجد أمامه حدوداً . من كان يقول ذلك ! إن الفضيلة نفسها بحاجة الى حدود - فلكي لا يكون بالامكان إساءة استعمال السلطة يجب على السلطة ، بفعل ترتيب الاشياء ، أن توقف السلطة . إن هكذا دستور يمكن أن لا يُكره أي شخص على فعل الاشياء التي لا يجبره القانون على فعلها ، وعلى عدم فعل تلك التي يسمح له بفعلها » .

وبعبارة أخرى ، فإن الحرية السياسية تخضع لترتيب ما للاشياء ، أيْ : لتوزيع ما للسلطات بين القوى الملموسة الموجودة . إننا نجد ثانية بالاجمال ، المطلب المطروح سابقاً ، والخاص بالثقل والكبح المتقابل والارتباط المتبادل : وكلها آليات « لتحفة تشريعية » حقيقية من الصعب إدارتها . وهو مطلب فكّر به الآن ثانية على هدي التجربة الانجليزية وكيّف بناء على ذلك .

لننتقل الآن مع مونتسكيو ، المُدعَّم بتعريفاته الجوهرية ، لتطبيقاتها في الواقع الملموس للمؤسسات .

« في دستور إنجلترة » : إن الكلمات الاولى التي تتلو هذا العنوان تطرح ، من حيث المبدأ ، التمييز أو الفصل بين السلطات الثلاث : التشريعية والتنفيذية والقضائية . فاذا كان نفس الرجل أو نفس جسم الرئيسيين ، أي النبلاء أو الشعب ، يمارس السلطات الثلاث في آن معاً « فإن كل شيء سيضيع » . فلا حرية قط إذا كانت السلطة التشريعية مجتمعة مع السلطة التنفيذية : لأنه يمكن الخشية من أن يسن نفس الملك أو نفس مجلس الشيوخ قوانين « طغيانية » لينفذها « طغيانياً » . وإذا كان القاضي مشرعاً فسيكون لديه سلطة تعسفية على حياة المواطنين وحريتهم . وإذا كان مُنَفِّذاً

(*) الصيغة مستقاة ، ليس من « روح القوانين » ، وإنما من « فكرة » حول كلمة الحرية هذه في السياسة « (هكذا يبدأ مونتسكيو) ذات إيحاء خاص ، ومهمة جداً بالواقعية والنسبية اللتين تعبران عن نفسيهما فيها .

إن تأكيد أن الحرية السياسية « ليست أكثر بعداً عن العرش مما هي عن مجلس الشيوخ » ، يتوج فكرة تتضمن قراءتها فائدة كبيرة - أنظر : الاعمال الكاملة - بلياد - رقم 631 .

فيمكن أن يكون لديه قوة المضطهِد . إن المهم هو أن لا تُعطى قوة القضاء لجسم دائم : الامر الذي سيجعلها ، إذا صح القول ، غير مرئية و « ولا قيمة لها » سياسياً . إن القضية التي تُطرح إذن بالنسبة للسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية ، هي قضية توزيع هاتين السلطتين المنفصلتين ، بين القوى الاجتماعية ـ السياسية الملموسة التي تَكَوِّن ، مجتمعة ، الحياة الجماعية للامة الانجليزية .

إلاّ إننا نتبين في إنجلترة وجود ثلاث قوى ملموسة : الشعب والنبلاء والملك (والثانية تشكل القوة المتوسطة بين الاثنتين الاخريين) .

إن الشعب كجسم يجب ان يُشَرِّع ، لأن الانسان الذي لديه افتراضاً روحاً حرة ، يجب ، في الدولة الحرة ، أن « يحكم نفسه بنفسه » . لكن هذا مستحيل في الدول الكبيرة ، ومليء بالمساويء في الدول الصغيرة . ولهذا تنشأ الضرورة لوجود ممثلين . إن الشعب يختارهم لكفاءتهم ، الامر الذي يعرف القيام به جيداً (في حين أنه ليس مختصاً أبداً لأن يناقش بنفسه الشؤ ون الاخرى). ولا يعود لهؤ لاء الممثلين اختصاص اتخاذ قرارات فَعَّالة ـ فهم لا يجيدون فعل ذلك ـ وإنما التصويت على القوانين ، ورؤ ية ما إذا كان قد تَمَّ تنفيذ القوانين التي صوتوا عليها ، بشكل جيد . وهو أمر يستطيعون القيام به بشكل جيد جداً بحيث أنه لا يوجد من يستطيع القيام بذلك جيداً إلاّ هم » .

إن الجسم الذي يمثل الشعب يتقاسم السلطة التشريعية مع الجسم الذي يمثل النبلاء . فهؤ لاء يجب بالفعل أن يكونوا مُمَثَّلين على حده ، وإلاَّ فإن الحرية المشتركة « ستكون عبوديتهم » . ذلك إنه لن يكون لديهم أي مصلحة في الدفاع عنها لأن أغلبية القرارات ستكون ضدهم[1] .

إن كلاً من مجلسي السلطة التشريعية يكبل الآخر بقدرته المقابلة على المنع ، والتي ينبغي تمييزها جيداً عن القدرة على البَتّ فهذه القدرة الاخيرة تتجلى بالحق في أن يأمر كل مجلس من تلقاء نفسه أو أن يصحِّح ويُعَدِّل ويعيد صنع ما فعله المجلس الآخر . أما القدرة على المنع فليست إلاّ الحق في إيقاف ورفض ما أمر به المجلس الآخر ، بدون القدرة على مسه . وهكذا لا يكون لمشاريع الشعب ضد النبلاء حظ في النجاح أكثر من حظ مشاريع النبلاء ضد الشعب : إن السلطة توقف السلطة .

كذلك فإن هذين المجلسين المتميزين للسلطة التشريعية يرتبطان كلاهما بالسلطة التنفيذية . قد أسندت هذه السلطة للملك (باعتبار أن الفرد الواحد يكون اكثر قدرة على التصرف من عدة افراد) إلاّ إن الملك نفسه مرتبط كذلك بالسلطة التشريعية . إن الدستور يعطيه الثِقل الضروري في شكل حقه في الاعتراض ، وفي حرمة شخصه) الذي يسمح له بمقاومة التعديات والدفاع عن متياراته . وبالمقابل ، فإن السلطة التشريعية تتمتع بموجب الدستور بكل الثقل الضروري لمقاومة

---

(1) كذلك فإن النبلاء ، باعتبارهم « معرضين دائماً للحسد » ، لا يجب أن يدعوا للمثول أمام المحاكم « العادية » وإنما أمام الجزء من السلطة التشريعية الذي يمثلهم ، وذلك بغية التمتع بالامتياز الذي يمتلكه « أقل المواطنين في دولة حرة ، والمتمثل في أن يحاكم من قبل أمثاله » (ص 176) .

الملك : وذلك من خلال الدورات الدورية التي تُدعى للانعقاد إجبارياً ؛ والتصويت السنوي على الميزانية ، ومراقبة تنفيذ القوانين (التي تعتبر « الارادة العامة للدولة ») ؛ واحتمال توجيه الاتهام للوزراء .

قد يميل البعض للاعتراض بأن مثل هذا الترابط ، والمنع المتبادل بين هذه القوى الثلاث من شأنه أن يؤدي لقيام حالة من « الراحة » أو « التعطل » . لكن مونتسكيو ، الذي صاغ الاعتراض ، يجيب بتفائل تقني الى حد ما ، « بأن هذه القوى ستكون مجبرة على السير معاً بانسجام ، بفعل الحركة الضرورية للاشياء . . . المُكرَهَة على السير » . وبعبارة أخرى ، فإن السلطة يمكنها أن توقف السلطة ، لأن ترتيب الاشياء يمنع أن يقوم أي كان باساءة استعمال قوته (وبهذا يتم استبعاد أي شكل من أشكال الحكم الاستبدادي) ، وذلك بدون أن تتجمد الألية السياسية وأن يصبح الانسجام الحكومي مستحيلاً ، وأن يتكرس الشقاق بشكل دائم .

ولكن ماذا يعني الاتحاد في جسم سياسي إذن ؟ . لقد حرص مونتسكيو في التأملات على تحذير القراء من غموض هذا الامر ، وذلك في معرض حديثه عن موضوع الانقسامات التي أدت لاضمحلال روما . فاذا كنا نرى في الحكم الاستبدادي إتحاداً ، فإنه لم يكن (كما يسخر بروعة) إتحاداً بين المواطنين ، وإنما بين « أجسام ميتة مكفَّنة الواحدة بعد الاخرى » . إن الاتحاد الحقيقي هو :

« إتحاد انسجامي يجعل كل الاجزاء ، التي تبدو لنا متعارضة ، تساهم في الخير العام للمجتمع ، كما يساهم تنافر الاصوات ، في الموسيقى ، في الاتفاق الكلي . إن من الممكن أن يكون هناك إتحاد في دولة نعتقد أننا لا نرى فيها إلاّ الاضطراب . إنه الانسجام الذي تنجم عنه السعادة ، التي هي السلام الحقيقي . إن هذا الحال هو كحال أجزاء هذا الكون المرتبطة أبدياً بفعل بعضها ، وبرد فعل بعضها الآخر » [1] .

الانسجام ، الاتفاق ، الفعل ورد الفعل ، الثقل والكبح المتقابل ، ترتيب القوى وترابطها المتبادل ، لكي لا يقال تعاونها : إننا نرى ، كفاية ، من خلال كل هذه التعابير ، الى أي حد من شأن تعبير فصل السلطات ، المكرّس والمُستَعمل بدون غيره ، أن يُضيِّق ويُوجز ويُشوِّه ويبتر الفكر الدستوري، الغني جداً، لمونتسكيو ، المعبر المتحمس ، عما يسميه « النظام الانجليزي الجميل» ، والذي يحلو له أن يؤكد ، بقليل من الغرابة ، أنه « وُجِدَ في الغابة » (*) . إننا نعجب كيف أن بعض السطور (التي تشكل لوحدها فصلاً) تكثِّف هذا الفكر الدستوري بشكل عجيب وبلا

(*) "إن مؤلف « روح القوانين » يرى أن الانجليز يستمدون فكرة حكمهم من الجرمان ـ وهذا ما سخر منه فولتير في تعليقاته ، الفظة غالباً ، والمحقرة عن قصد ، حول المؤلف . « لماذا ، يسخر معلقنا ، لم يجد في غابات المانيا مجلس دبات راتيسبون بدلاً أن يجد فيها برلمان انجلترة ؟ » . ولنشر ، ونحن نمر هنا ، الى تأثير الفكرة المسماة « بالجرمانية » أو « العوطية » على مونتسكيو .

(1) أنظر ـ « تأملات » ـ في « الاعمال الكاملة » ـ Pléiade ـ ص : 119 .

غموض : « أريد ، كتب مونتسكيو ، ان أبحث في كل أنظمة الحكم المعتدلة التي نعرفها ، عن توزيع السلطات الثلاث ، وأن أحسب من هنا درجات الحرية التي يمكن أن يتمتع بها كل منها » . ويضيف ، في النهاية متباهياً ، بأنه لا يجب دائماً « استنفاذ الموضوع ، وعدم ترك أي شيء للقارىء ليفعله » . إنَّ الامر لا يتعلق « بجعل القارىء يقرأ ، وإنما بجعله يفكر »[1] .

ـ الحرية ذات النمط الانجليزي والروح العامة

تتقيد القوانين ، في أغلبية النظم ، بالروح العامة التي تختلقها العادات وأساليب السلوك أكثر مما تختلقها الاسباب الطبيعية . لكن هذا الوضع ينقلب في أمة جعلت من الحرية الموضوع المباشر لقوانينها الدستورية ، وتعلقت بهذه الحرية بشكل عجيب ، لانها حرية « حقيقية » . فهنا تقود قوة روح الحرية ، التي تُعبِّر عنها هذه القوانين ، كل ما تبقى بدرجات متفاوتة (وهذا هو موضوع الفصل السابع والعشرين من الكتاب التاسع) . إن الفضائل والعيوب السياسية ، الناشئة عن نفس المصدر : أي الدستور ، تتوازن تلقائياً وتساهم ، مجتمعة في احتلاف طابع أصيل وجموح .

إن الدور الذي يعزوه المؤلّف للانفعالات وآثارها في الحياة العامة الانجليزية المتمحورة حول حزبين : الاول مؤيد للسلطة التشريعية ، والثاني للسلطة التنفيذية ، يعتبر نموذجياً في هذا الصدد . فبدون هذه الانفعالات ، ستكون الدولة كرجل « صرعه المرض ، ولم يعد لديه انفعالات ، لانه لم يعد لديه من قوى قط » . وبما أنَّ أثَرَ الحرية يكمن في تخفيض الحزب الذي تفوق كثيراً ، فإن الكراهية بين الاحزاب تبقى ، لكنها تكون ضعيفة . إن الجسم التشريعي ، الذي يتمتع بثقة الشعب ، يهدىء هذا الشعب : وهذا تماماً عكس ما كان يحصل في الديمقراطيات القديمة التي كان الخطباء يهجونها ويدفعونها فوراً للعمل . أمّا هنا فإن للتهييج ، الذي ليس له توابع عملية ، أثراً طيباً يكمن في أنه يَشُدُّ « كل نوابض » الحكم ، ويوقظ انتباه كل المواطنين : ألاّ يعتبر هذا الامر ميزة خاصة بشعب حر كان يخشى ، حتى بدون سبب رصين ، على حريته ؟[2] .

وعندما كان الامر يتعلق بخطر حقيقي : كأن تُقلب القوانين الاساسية أو أن تهدد قوة أجنبية ما الدولة وتضع ثروتها ومجدها في خطر ، « فحينذاك . . . » ، حينذاك (ولنتمسك بالافتراض الثاني انهياً لان يصبح حقيقة مرات عديدة ، منذ عام1748 وحتى أيامنا هذه) ، سيتجمع الكل متجاوزين الصراعات الحزبية ، لفائدة السلطة التنفيذية ، « وستتنازل المصالح الصغيرة للمصالح الاكبر » . وستضحي الامة من أجل الدفاع عن حريتها ، بمالها ورخائها وستتحمل الضرائب الاكثر قسوة والتي لن يجروء « الامير الاكثر ممارسة للحكم المطلق » عى فرضها على رعاياه .

الحرية ، دائماً . فمن أجل التمتع بها وحفظها يجب أن يتمكن كل واحد من قول ما يفكر به . إن المواطن هنا سيقول ويكتب كل ما لم تمنعه القوانين صراحة من قوله أو كتابته . إن أي مواطن في هذه الامة التي تسكن جزيرة (وهذا أمر مهم !) لا يخضع لمواطن آخر . وكل مواطن يقيم

---

(1) أنظر ـ الكتاب الحادي عشر ـ الفصل العشرين .

(2) حول مونتسكيو وفكرة الحرب ـ أنظر : س . كوتا في « أعمال مؤتمر مونتسكيو » ـ بوردو ـ أيار1955 ـ ص :257-263

وزناً لحريته أكثر مما يقيم لمجد بعض المواطنين أو لمجد اي مواطن بمفرده . إن المؤهلات المدنية هي أكثر إجلالاً من المؤهلات العسكرية . إن هذه الامة ، التي يتعاون السلام والحرية على تحريرها من « الاحكام المسبقة الهدامة » ، تميل للتجارة ، مستفيدة في ذلك من مزايا موقعها المنعزل . فاذا أرسلت جاليات لمكان بعيد ، فإن ذلك من أجل نشر تجارتها ، أكثر مما هو من أجل السيطرة .

ويبدي مونتسكيو ، بعد ذلك ، ملاحظات بارعة ، بالرغم من قابليتها للنقاش ، ومن كونها نوقشت بالفعل !. إنها ملاحظات حول الصلة بين نوع ما من التهذيب (التهذيب في أساليب السلوك وليس في الاخلاق) وبين الحكم « المطلق » . ألم يكن عصر تهذيب الرومان هو نفسه عصر « إقامة السلطة التعسفية » ؟ ؛ وحول التفضيل الذي يعطيه حكام البلاد الحرة للناس المفيدين ، المزودين بمؤهلات حقيقية (« كالثروات والجدارة الشخصية ») ، وليس للمُتَسَلِّين : المداهنين والمتملقين والمجاملين ؛ وحول ضرورة أن يفكر الافراد ، في بلد حر ، بشكل جيد أو رديء . لأن الحرية تضمن من آثار هذه المحاكمات الفكرية (إن العكس تماماً هو الذي يحدث في الحكم الاستبدادي : إذ يكفي أن نفكر ، بشكل جيد أو رديء ، حتى « يُصدم » مبدأ الحكم) .

بناء على هذا ، يبدو من الطبيعي أن يتكلم الانجليز كثيراً في السياسة ، وذلك مع احتمال توقع حدوث الاخطاء : ألم يُعْطِ الدستور لكل الناس حصة في الحكم وفي المصالح السياسية ؟ إن مونتسكيو يحرص على أن يضيف لهذا سبباً آخر مأخوذاً من المناخ : فقد أعطى المناخ للعديد من الناس « روحاً قلقة » (*) .

لنحاول الآن تلخيص هذا الفصل « الانجليزي » الكبير الثاني من « روح القوانين » ، الذي غالباً ما كان موضوعاً لتجاهل كبير لفائدة الصفحات المشهورة من الكتاب الحادي عشر ، حول « دستور انجلترة » .

الطابع الأصيل والجموح في آن معاً : إن الاصالة تتجلى أيضاً في أعمال روح (الناس « المتأملين والذين فكروا بمفردهم ») . أما بالنسبة للجموح : (« الامم الحرة ، رائعة ، أما الاخرى فيمكن بسهولة أكثر أن تكون بلا جدوى ») فإن دستوراً ، فريداً من نوعه في العالم ، هو الذي كان ، بمساعدة المناخ ، المصدر المباشر وغير المباشر في آن واحد ، لروح عامة بمثل هذه النوعية : ها هي إذن انجلترة كما رأتها عيون مونتسكيو . إنها ، بكل تأكيد ، عيون معجَبة ، بالرغم من هذا التحفظ أو النقد الظرفي أم ذاك . في ذلك العصر ، لم ينخدع مهاجم حاد « لروح القوانين » (يُسمّى جروفييه (Grevier)) عندما كتب بأن الانجليزي يجب أن يكون « مزهواً » بقراءته لهذا المؤلف .

لكن ، عندما يضيف بأن هذه القراءة لم تكن « خليقة إلا بأن تُذِلّ الفرنسيين الطيبين » فإن

(*) يكرر المؤلف هنا أفكاراً مفصلة في الكتاب الرابع عشر ، الفصل الثالث عشر : الاثار التي تنجم عن مناخ انجلترة ، ص : 257 : « طابع ما من عدم الصبر » ، « شعب يتردد باستمرار . . . وقلما يستطيع أن ينام » الخ . . .

قوله هذا هو أكثر قابلية للنقاش .

الانجليزي المزهو . . . لأن أجنبياً ، والاكثر من هذا ، فرنسياً ، كَلّفَ نفسه عناء الانكباب على مؤسساته (لحد أنه عَلّمَه اياها ، حسب كلمة اللورد شسترفيلد الى مونتسكيو) وقام بالقاء سلاحه أمام العبقرية السياسية للامة الانجليزية ، والقيمة الفريدة لدستورها ! لقد تأثر مؤلف « روح القوانين » بلا شك ببعض الكتاب الانجليز : ولا سيما بسيدني ، ولوك وبولنغبروك (Bolingbroke) (الذي يعود كتابه حول الاحزاب(Dissertation Upon Parties) لعام1735) . لكنه لم يكن ، بدون شك ، مترجماً أميناً ، بشكل كامل ، لهذا النظام الذي كان يجده جيلاً جداً . لأنه ، على ما يبدو جيداً ، لم ينتبه للدور ، الناشيء ولكن الاساسي ، للحكومة(Cabinet) ولرئيسها « الوزير الرئيسي » الذي سيُسَمّى فيما بعد « بالوزير الاول » : ذلك أن « الاتحاد الانسجامي » سيتحقق في داخل الحكومة ، ومن خلالها ، ومن خلال رئيسها ، الذي كان يمثل الصلة الشخصية بين الملك والاغلبية البرلمانية . لقد كانت الأطراف المترابطة بشكل متبادل في التشكيلة الحكومية « مضطرة لان تعمل بانسجام » . وبالاجمال ، فإن مونتسكيو لم يتنبأ ، بما فيه الكفاية ، بكيفية ممارسة والبول(Walpole) (*) للسلطة . ومع ذلك ، فإن المفسرين الأقوى حجة ، والاكثر شهرة للنظام الانجليزي سيتأثرون بشكل واسع به . ومنهم : بلاكستون(Blackstone) في « تعليقات حول قوانين انجلترة »(Commentaries on the laws of England) الصادرة بأربعة أجزاء فيما بين 1765 ، 1769 ، ودو لولم(De Lolme) ، الجنيفي ، في « دستور انجلترة » (Constitution de l'Angleterre) (الصادر في لندن ، عام1771) ، الذي نُسِيَ كثيراً في أيامنا هذه ، والذي يعود له الفضل في وصف النظام بطريقة مفصلة جداً ، وأكثر كمالاً من طريقة سلفه البارز ، والذي لا يعتبر بالتأكيد تلميذاً له « بلا شروط »(1) .

أما فيما يتعلق بالفرنسيين الطيبين المذلولين ، فإنه يجب أيضاً تغذية بعض الافكار حول ما كان مونتسكيو يتمناه بالضبط لوطنه ، وذلك من أجل تقدير الى أي حد من المبرر لهم أن يكونوا كذلك .

ـ الصيغتان : خلاصة .

هل كان مونتسكيو ، في الحالة الاخيرة لأفكاره ، يرى بأن الحرية السياسية ذات النمط الانجليزي قابلة للتطبيق في فرنسا ؟ أو ، بعبارة أخرى ، هل كان يتصور ملكية فرنسية تمثيلية ، تصبح ، بعد قليل من الزمن ، برلمانية ، وتتضمن : مجمعاً شعبياً منتخباً ، بنفس طريقة انتخاب مجلس العموم ، ومجلساً أرستقراطياً وراثياً مشابهاً لمجلس اللوردات ، وملكاً ، مثل الملك الانجليزي ، مجرداً من القدرة على البت في الميدان التشريعي ، ومكتفياً بمجرد القدرة على المنع من

(*) روبرت والبول(1676 -1745) : من حزب الويكز ، سيطر خلال أكثر من20 سنة (من 1721 ـ الى 1742) على السياسة الانجليزية من خلال توليه لمنصب وزير المالية . وعندما ترك السلطة في1742 نظراً لفقدانه للاغلبية الكافية في مجلس العموم ، كان قد تمكن من خلق « جنين النظام البرلماني » .

(1) حول جروفيه(Grevier) ـ أنظر : « ملاحظات حول كتاب روح القوانين »(Observations sur le livre de l'Esprit des lois) ذكره : أ . سوريل في المرجع السابق ذكره . ص : 143 .

خلال حق الاعتراض (الذي لم يعد يمارسه منذ عام1707) .

الجواب : « إني لا أرغب قط . . . بالانتقاص من أنظمة الحكم الأخرى ، ولا القول بأن هذه الحرية السياسية القصوى يجب أنْ تُذِلَّ أولئك الذين ليس لديهم إلاّ حرية سياسية معتدلة . فكيف لي أن أقول هذا ، وأنا الذي أعتقد بأن إسراف العقل حتى هو أمر غير مرغوب به دائماً ، وان البشر يرتاحون بشكل افضل ودائماً تقريباً للوسط أكثر من الحدود القصوى » ؟ . لنعترف بأن روح الحذر والخداع وبعض الاهتمام بالمراقبة ، تُشْتَمُّ من هذه الجمل . ولكن بعد كل شيء ، ألم يضع مونتسكيو كمبدأ ، منذ البداية ، أن القوانين يجب أن تكون مناسبة للشعب الذي سُنَّتْ من أجله ، وأنه سيكون من قبيل « الصدفة الكبيرة جداً » أن تناسب قوانين امة ما أمة أخرى ؟ .

إن هذا ، على الاقل ، أمر مؤكد . فلقد تمنى مونتسكيو ، صراحة ، لوطنه حداً ادنى من توزيع « القوى » ، وحداً أدنى من الامن للمواطن ، مقابل الاتجاهات الاستبدادية التي كان يتبينها فيه ، والمنطق المركزي للحكم المطلق ، وذلك دون أن يجروء على الاعتقاد بامكانية وجود نظام « جميل » كالنظام الانجليزي ،في فرنسا ، وحرية سياسية كاملة بما فيه الكفاية لمنع كل تجاوز في استعمال السلطة .

ولكن ألم تكن السلطة القضائية تُمارس ، في الواقع ، من قبل أجسام مستقلة ، بالرغم من أنه كان هناك ، قانونياً ، إندماج للسلطات بين أيدي الملك ؟ ألم تكن السلطة ، بهذا المقدار ، توقف السلطة ، في فرنسا ؟ لقد كان من المهم عدم الانحراف بأي ثمن عن هذا الطريق المرسوم . بل كان من الواجب ، بالعكس ، توسيعه وتمديده . لنتأمل ، بالاحرى ، السطور التي تتلو مباشرة تحليل ومديح الحرية الانجليزية ، والتي أُشير فيها لفرنسا بشكل تلميح . (« في الملكيات التي نعرفها » ـ الكتاب الحادي عشر ، الفصل السابع) .

« إن الملكيات التي نعرفها ليس لديها ، كالتي أتينا على ذكرها ، الحرية كموضوع مباشر لها ، إنها لا تتجه إلاّ الى مجد المواطن والدولة والامير . لكن روح الحرية التي تنجم عن هذا المجد ، في هذه الدول ، يمكنها أن تفعل أشياء كبيرة أيضاً ، ويمكنها أن تساهم ، بنفس القدر ، في تحقيق السعادة والحرية . إن السلطات الثلاث فيها ليست قط موزعة ومسبوكة وفق نمط الدستور الذي تكلمنا عنه . إن لكل من هذه السلطات توزيعاً خاصاً تقترب بناء عليه من الحرية السياسية بدرجات متفاوتة وإذا لم تقترب منها فإن الملكية ستحول الى استبدادية » .

إنه تنبيه حذر ، لكنه مُلِحٌ . وهو يتعلق دائماً بنفس الوسواس : هل يمكن لفرنسا ان تتجنب الهاوية المتثائبة باستمرار والتي تهدد ، بلا انقطاع ، الامم غير المتعقلة التي تنزع كثيراً للانزلاق على منحدر سهل جداً .

من هذا التوضيح ، يُستنتج أن الملكية ، برأي مونتسكيو ، أي الملكية الصحيحة ، الامينة لطبيعتها ومبدئها ، تبدو قابلة لصيغتين مختلفتين ، لهما مدىً غير متساوٍ ومستقبل غير متساوٍ الاولى

فرنسيه بحتة ، والثانية أنجليزية أو متكيفة مع الانجليزية .

إن الصيغة الفرنسية ، الاكثر ضيقاً ، قلما تلجأ لغير « الحرية القديمة » . فنظراً لأنها كانت ترجح كفة الفئات ذات الامتيازات ، والبرلمانات الحارسة للقوانين الاساسية ، فانها كانت تعرض نفسها للاتهام بالرجعية من قبل النفوس المتقدمة . لا سيما وأنها لم تكن تنص على أي مشاركة للاكثرية (من المواطنين) بالتشريع ، وعلى أي تمثيل سياسي لهم .

أما الصيغة الانجليزية ، أو المتكيفة معها ، فقد كان لها مدى مختلف كلياً : إن القارىء « المتنور » في أواسط القرن الثامن عشر لم يكن بأمكانه إلاّ أن يحكم بأنها جديرة بالانتشار والتقدم . إنها لم تكن فقط تضمن حرية الشعب ، وحرية كل مواطن (« وأمنه ») ، وإنما كانت تعطي مجالاً لسلطة الشعب ، في شكل جمعية كانت تمثل بطريقة ما الامة ، وكانت مدعوة للتشريع ولمراقبة السلطة التنفيذية (وذلك بشكل مشترك مع جمعية النبلاء) .

إلاّ أن هذا لا يمنع من كون الصيغتين تتضمّنان على حد سواء هذين العنصرين الاساسيين ، واللذين لا يمكن فصلهما عن بعض ، وهما : طبقة نبلاء وراثية ، وملك كانت هذه الطبقة تقابله وتوازنه وتدعمه وتحتويه في آن واحد ، بحيث كانت تشكل قوة مضادة ، في غاية الجودة . كما كانت الصيغتان تتضمنان على حد سواء ملكية مضبوطة بقوانين ثابتة ، وبالتالي مستقلة عن الارادة الكيفية والظرفية للسيد . وبعبارة أخرى ، فقد كانتا كلتاهما تعبيراً عن الحكم المعتدل : الحكم الذي يضع الخير السياسي « بين حدّين » ، ويحترم الوسط العادل بين السلطة والحرية (أو على الاقل « روح الحرية » هذه الجديرة بأن تقوم مقام الحرية نفسها ، الى حد ما) ؛ الحكم الذي لا يعرِّض نفسه ، بشكل خاص ، لأن ينحدر في أحد الحدين المتطرفين اللذين كان مونتسكيو يخشاهما ، وهما : الدولة الاستبدادية والدولة الشعبية .

وبالاجمال ، فإن كلاً من هاتين الصيغتين كانت تعكس ، على طريقتها ، المزاج السياسي للمؤلف : وهو مزاج « طبيب صحة إجتماعية » كان بعيداً جداً عن تقويض المؤسسات القائمة ، لكنه كان حريصاً الى أبعد حد على أن يوقفها على منحدر فسادها ، وعلى أن يعالج ، بشكل خاص جداً ، بعلاجات مناسبة (تأتي في مقدمتها المقاومة الارستقراطية ، الضمانة الثمينة للحرية الدائمة) لامم الملكية التي تواجه خطر الاستبدادية (1) .

في نفس الوقت ، كيف نشك بأن روح « الانوار » كانت تعصف لدى هذا المعتدل ، هذا المحافظ ، الذي ، وهو « المتنور » بحد ذاته ، كان يتمنى ويجد من الحسن أن يكون الشعب متنوراً كذلك ، والذي كره (وقد قال ذلك) العيش « في زمن الجهل » ـ ولكن الذي ، وهو الغريب عن كل نزعة تبسيطية وكل إسراف فكري ، حتى ولو كان عقلانياً ، لم يكن لديه شيء من صفات رئيس حزب ، أو مناضل من أجل قضية حزب ، حتى ولو كان هذا الحزب هو الموصوف « بالفلسفي » ،

---

(1) انظر مقالة حـ . حـ . شوڤاليه بعنوان « الصيغتان » التي نشرت في « المجلة الدولية للفلسفة » ـ بروكسل ـ 1955 ـ العدد 3, 4 ـ ص : 331 .

وحتى ولو كان بقصد الارتقاء « بسياسة العقل »[1] .

إلاّ أنّ هذا الامر لا يمنع من أنّ مؤلّف حياته سيصبح سريعاً جداً موضوعاً للتشهير باعتباره مشوباً بالنزعة الفلسفية والعقلانية ، وكذلك باعتباره صادراً عن « عدو لاهوتي » . وهذا سواء من قبل الجنسينيين(Les jansénistes) (بحدة) في « الكتيبات الجديدة » ، أو من قبل اليسوعيين(Les jésuites) (باعتدال) في صحيفة تريفو . وقد كان على مونتسكيو أنْ يكرس كل اهتماماته من أجل كتابة « دفاع عن روح القوانين »(Défense de l'Esprit des lois) .

وقد ظهر هذا « الدفاع » ، بدون إسم مؤلّف ، في شباط1750 . وكان متلألئاً . لكن السخرية والتهكم فيه لم تؤدِّ إلاّ الى تكريس قيمة كرامة وعلو نبرة مونتسكيو (ومع ذلك ، فإن من الممكن أن نتوقع بان هذا الدفاع سيسبّب لمؤلفه ضرراً أكثر مما يسبّب له من خير لدى اللاهوتيين ، والناسكين في إثرهم ، وأنّه لن يمنع إطلاقاً الادانة الصادرة عن أبرشية أندكس(Index) في29 تشرين الثاني1751) .

لقد كان مونتسكيو يسخر قائلاً : « كيف يمكن أن نأخذ عليه أن يكون ، في نفس الوقت ، وبشكل تناقضي ، تلميذاً للملحد سبينوزا ومتشيعاً للدين الطبيعي ، هذه الهرطقة المنبوذة القادمة من انجلترة . (« إن المؤلّف لا يعرف قطعا إذا كانت انجلترة مهد الدين الطبيعي ، لكنه يعرف أنها لم تكن مهده هو ») . ويقوم مونتسكيو بهجوم مضاد على اساس التشهير يستشهد فيه بجمله الخاصة بفصول مؤلفه المخصصة للدين ، ويحتج بأنه لم يكن لاهوتياً وإنما « كاتباً سياسياً » و « فقيهاً » ، وإنهم أرادوا أن يجعلوه لاهوتياً بالرغم عنه ، وأنهم جروه بالقوة الى ميدان كان يرفض الدخول اليه صراحة ، وينكره : ألم يكن قد أعلن في الكتاب الرابع والعشرين أنه لن يبحث في الاديان ، إلاّ بالنسبة للخير الذي يُستخلص منها في « الحالة المدنية » . أو بعبارة أخرى ، باعتبارها مؤسسات إنسانية ، وفقط وفق طريقة تفكير « إنسانية » ، وليس أبداً « في علاقتها مع حقائق أكثر سمواً » ؟ ألم يكن الاجدر بهؤلاء اللاهوتيين المحترفين (وهي حرفة لم تكن حرفته) أن يشعروا بأنفسهم « بثمن » الاشياء « الجميلة جداً » التي قالها لصالح الدين المسيحي ، بدل أن يهاجموه بمثل هذه الحدة ؟ (*) .

---

(1) انظر : ب . غروكلود(P. Grosclaude) - « مالزيرب ، شاهد ومترجم عصره »(Malesherbes témoin et interprète de son temps) - باريس - منشورات Fischbacher 1961- ص -161 .

(*) الجميلة جداً في الحقيقة : ومنها على سبيل المثال ما قاله في الكتاب الرابع والعشرين ، الفصل الثالث : « إن الدين المسيحي ، الذي لا يبدو أن له موضوعاً غير السعادة في الحياة الاخرى ، يصنع أيضاً سعادتنا في هذه الحياة ، وهذا أمر مثير للاعجاب » . لكن المشنّعين على المؤلّف كانوا يريدون أن يعتقدوا بأن مونتسكيو كتب هذه الاشياء الجميلة جداً من باب التنكر ، « ومن أجل أن يُخبيء نفسه » . ويقول البير سوريل في هذا الصدد ، وبعمق : « إن مونتسكيو انتصر (في دفاعه) على أغلبية الانتقادات التفصيلية ، لكنه لم يكن قط على حق فيما يتعلق بالانتقادات الاساسية . لقد كان عليه ، من أجل أن يثبت أرثوذكسيته ، ويؤكد خضوعه ، أن يتنكر لمبدأ روح القوانين نفسه ، وأن يحرق نصف المؤلّف . لكنه لم يستسلم قط لهذا الامر » .

لقد كان هذا الدفاع متلألئاً . وبالرغم من أنه غير فعال ، لم يكن يستطيع إلاّ أن يكون كذلك . لكن فضله يكمن في أنه ألقى توضيحات إضافية حول تقييم مونتسكيو الاجمالي للدين : وهو تقييم « إيجابي إجمالاً » ، ويتجاوز (على حد تعبير س . كوتا) الانتقادات التي وجهها لدين متحولٍ الى خرافة أو منغلقٍ في طقوسية شكلية وبلا روح » .

لقد كان هذا الدفاع متلألئاً . لكنه لم يكن قابلاً كثيراً ، بالتأكيد ، لأن يرضي الفلاسفة ذوي التقيد الصارم : هؤلاء المناضلون ، من جهتهم ، في سبيل العقل ، والمقاتلون المنخرطون في العمل ، والذين لم يكن لديهم ما يفعلونه بالموقف المتميز جداً ، المنفصل جداً ، على الاقل ، في التعبير ، والمعادي جداً للاسراف (لنكرر ذلك) ، هذا الموقف الذي كان يميز ويضع جانباً الرئيس مونتسكيو ، النبيل والبرلماني ! [1] .

---

(1) نجد نص « الدفاع عن روح القوانين » ـ في طبعة دوراتيه ـ المجلد الثاني ـ ص : 410 وما بعدها .

الكتاب الخامس

إصلاحات أم ثورة ؟

الفصل الاول

الانوار أو سياسة العقل

« كل هذه الفلسفة الكبرى التي فعلت ، بالاجمال ، أكثر من لوثر وكالڤن » .

أ . رينان .

« إن الفلسفة السياسية للانوار تتردد ، في تطلعاتها الأعم ، بين الاستبدادية المستنيرة ، والاصلاح ذي النمط الانجليزي » .

ب . ڤيرنيير .

1 ـ الحزب الفلسفي

معركته

« إعتباراً من عام 1751 حدثت ظاهرة نشر لا نظير لها . إن ما كان يجتر في الظل أخذ ينمو في وضح النهار . وما كان يُعتبر تأملاً لبعض الشخصيات النادرة ، انتشر في أوساط الجماهير . وما كان خجولاً أصبح محرضاً » ، بهذه العبارات يتصدى بول هازار ، محلل الازمة الذي نعرفه ، لدراسة الفكر الاوروبي في القرن الثامن عشر ، من مونتسكيو الى ليسنغ (Lessing) . إن النشر المقصود هنا هو نشر المواضيع الكبرى للهرطقة : الفرد ، العقل ، الطبيعة ، السعادة ، وهي كلمات أساسية أصبحت ، من الان فصاعداً ، مكتسحة ، وأعلاماً فخورة منشورة تتفرقع في رياح القرن . لقد أصبحت ، حقيقة » ، محرِّضة ولم تعد تخشى وضح النهار ، بالرغم من الاخطار التي ما زالت جدية . إن وضح النهار هو ، وضح نهار الانوار الذي فرض نفسه من أجل تعميد ظاهرة ثقافية لا يجهل أي شخص مدى الاهمية الكبيرة التي ستكتسيها بالنسبة للحضارة (وهذه الكلمة الاخيرة هي بحد ذاتها من الكلمات الجديدة جداً التي ظهرت في ذلك القرن) .

الانوار التي تعني بالفرنسية (Les Lumières) . وبالانجليزية (Enlightenment) ، وبالالمانية (Aufklarung) ، وبالايطالية (Illuminismo) ، وبالاسبانية (Las Luces) . إن الظاهرة ، كالازمة التي انبثقت عنها ، تتخطى الاطار القومي . إنها ظاهرة أوروبية . صحيح أن نفس المصطلح يغطي اختلافات ملموسة في المضمون ، وذلك حسب البلد المعني . لكن المقصود منه في كل مكان هو عكس الظل والظلام ، عكس الظلمات التي كان الفكر الاعمى يغطس فيها ، فريسة للجهل » وللاحكام المسبقة » « والخرافة » . إنه عكسٌ ، يعود لكل فرد أن يكتسبه بنفسه ولنفسه ، وذلك بفتح عيون الروح ، بالذات ، بأكبر وأوسع ما يمكن .

إن أمانويل كانت (Emmanuel Kant) سيتساءل في عام 1784 ، ما هي الانوار ؟ وسيجيب : « إنها خروج الانسان من سن القصور الذي يعتبر هو نفسه مسؤ ولاً عنه ؟ سن القصور الذي يعني عدم الاهلية لإستخدام فهمه بدون توجيه من الأخرين ؛ سن القصور الذي يعتبر هو نفسه مسؤ ولاً عنه ، لأن سببه يكمن ليس في عيب في الفهم ، وإنما في نقص بالقرار ، وبالشجاعة على استخدام الفهم ، بدون توجيه من الأخرين » . إن الفيلسوف الالماني سيعطي وهو يستشهد باوراس (Horace) ، وينظر تقريباً للماضي ، شعاراً للانوار ، هو : « تجرأ على المعرفة (Sapere aude) ، وليكن لديك الشجاعة على استخدام فهمك الخاص بنفسك »[1] .

وهو ينظر تقريباً للماضي : لأن « كانت » عندما كتب في عام 1784 ، كانت أوروبا المستنيرة قد أصبحت فعلاً حقيقة قوية ، وتسير في اتجاه لا عودة فيه ، وذلك بفضل جهد النشر الضخم الذي يُسمى في أيامنا هذه « بالدعاية » أو بمزيد من الدقة « بالدعاية الايديولوجية » أو دعاية المعركة الايديولوجية .

معركة : يقودها من ، وضد ماذا ، ولماذا ، وبأي وسائل نشر ، ومع أي حلفاء ؟ .

من يقودها ؟ بالدرجة الاولى ، أولئك الذين يُسَمُّون بالفلاسفة ، بالمعنى الخاص جداً الذي تعنيه الكلمة في ذلك العصر . ذلك أنه لم يكن هناك ، في الحقيقة ، من شيء غريب عنهم أكثر من التجرد « الفلسفي » والرصانة « الفلسفية » لقد كان التأمل البحت أقل ما كانوا يقومون به . وقد رفض أكثر من حَكَمٍ متشدد ، في المستقبل ، أن يعطيهم ، بحق أو بخطأ ، صفة « فلاسفة » ، ولم يخصّهم بالضبط إلاّ بصفة « الادباء » ، وعند الاقتضاء « بالادباء الفلسفيين » (على حد تعبير أ . كورنو) . لقد كان الاديب ، في القرن السابق ، أي قرن ديكارت وسبينوزا يُميَّزُ بعناية عن الفيلسوف ؛ وكان العقل الفلسفي بالضبط يعتبر نوعاً من التخصص التقني . إلاّ أن أديب « قرن الانوار » يستحق ، على حد قول ڤولتير ، أفضل من هذا اللقب ، الادنى أهمية ، لأنَّ عقلاً « عميقاً وصافياً » يطبع مناقشاته ، ولأن « روحاً فلسفية » حقيقية تُكَوِّن ، على ما يبدو ، طبعه . إنَّ الفلاسفة ، في أيامنا هذه ، سيُوصفون بأنَّهم مفكرون أو مفكرون ملتزمون . فهم يعتزمون التأثير في هذا العالم . ويريدون أن يكونوا حاضرين فيه للحد الاقصى ، وأن يعملوا فيه باسم العقل من أجل تحقيق أكبر فائدة لامثالهم من البشر (*) . إن لديهم اعتقاداً راسخاً يحركهم بقوة ، ويتمثل في أنَّ لهم قدراً خاصاً : هو القدر الذي تلخصه في عام 1780 عبارة ليسنغ : « تربية الجنس البشري »[2] .

ضد ماذا كان هؤ لاء المقاتلون أو المناضلون يحاربون ؟ ولماذا كانوا يناضلون ؟

إنهم يعتزمون التحرر من نير عدة أشياء ، من نمط تلك التي كان باسكال وبوسييه يُمَجِّدانها .

---

(1) انظر أقوال « كانت » في جـ . غيسدورف (المرجع السابق ذكره ـ الحاشية 29 ـ الفصل الثاني ـ الكتاب الرابع) .

(2) انظر غيسدورف ـ ص : 490 وما يليها .

(*) « يمثل العقل بالنسبة للفيلسوف ما تمثله النعمة الالهية بالنسبة للمسيحي . فكما تحتم النعمة على المسيحي أن يعمل ، يحتم العقل على الفيلسوف أن يعمل » (كما جاء في مقالة « فيلسوف » في « الموسوعة ») .

من نير الماضي بصفته تلك (حتى ولو كانت دراسته قد تمت بتحكم وشغف على يد كُتّاب ، من أمثال ڤولتير ، وسّعوا التاريخ وجدّدوه . لكن سلطة المثال والتقليد والعادات هي التي وُضِعَتْ موضع التساؤ ل) . ونير الكنائس ، وبالمقام الاول الكنيسة ، باختصار ؛ ونير الخرافة واللاهوت ، إلاّ إذا كان هناك احمال لظهور « علم إلهي » جديد ومنفتح جداً ؛ ونير الاخلاق المكتسبة ، وذلك بالمقدار الذي تصطدم فيه وجهاً لوجه مع الطبيعة (وبالمقام الاول ما يتعلق منها بالعلاقات بين الجنسين) .

هل يجب القول أن هذا يعني رفض الدين بحد ذاته ؟ أبداً ، إلاّ فيما عدا بعض الاستثناءات . إن الدين المُنَزَّل أصبح موضوعاً للشك ، لكن الدين الموصوف بالطبيعي يتمتع بحظوة كبيرة . لقد إزدهرت مذاهب التأليه . وفي فرنسا ، بشكل خاص ، أصبح « اللادين » العلامة الاساسية لعصر الانوار . وجرى التهجم على المسيحية بحد ذاتها : أما في البلاد الاخرى ، فإن هذا لم يحصل ، بصفة عامة .

وفيما يتعلق بالمجتمع والدولة ، هل كان الامر يتعلق أيضاً بالتحرر من نيرهما المزدوج ، وبرفض المجتمع بذاته ، والدولة بذاتها بسبب أجهزة القهر ، وشبكات الاخضاع والاكراهات المتنوعة ؟ لا . لا حتى بالنسبة للمَلَكية بذاتها ، وهي النموذج الاكثر شيوعاً « للحكم القائم » (ولكن نعم ، ونعم بالتأكيد ! بالنسبة « للحق الألهي » ، هذه الزائدة البالية للاهوت القديم) [1] .

وفيما يتعلق بالمِلكية الخاصة في ذاتها ، فإن وضعها موضع التساؤ ل ، لم يكن ، ولا سيما في فرنسا وإنجلترة ، إلاّ من باب الادبيات المُعَبِّرة عن تهورات معزولة ، وأطياف وأحلام وطوباويات تسير في خط توماس مور وخلفائه . إلاّ أنه لم يكن لها ، في ذلك الحين ، أي تأثير على الواقع [*] .

إذن ، لماذا هذه المعركة الحامية ، وهذا النشاط المكثف (وهذا الهيجان ـ والتعبير ليس مبالغاً فيه ـ النضالي ؟) .

إنها من أجل نظام المعتقدات الجديد الذي تُعَرِّفُهُ الكلمات الاساسية الجديدة ، أو البطاقات المجردة التي أضفت عليها الطموحات المسيطرة في ذلك القرن ، قيمة شبه صوفية وأثقلتها بالمعاني . إن التحاليل الاكثر تنقيباً ، والاكثر عمقاً ، والاكثر براعة ، والعائدة للمختصين الاكثر تأهيلاً في أيامنا الحاضرة ، لم تبالغ كثيراً في سعيها لتوضيح المضمون الملموس لفكرة العقل ، وفكرة الطبيعة المرتبطة بها ، وفكرة السعادة ، الغاية السامية التي سيضمنها إيمان متزايد بفكرة التقدم (التّي ما زالت في حالة صيرورة) ، الوجه الديناميكي للعقل . وهذا دون نسيان الفرد ، السائر في طريق الانعتاق ، في العديد من الميادين ، منذ بداية عصر النهضة ، والذي اتجهت الروح الاكثر شرعية في

---

(1) حول الدين ـ أنظر : ب . هازار (« الفكر . . . » ـ المرجع السابق ذكره) ـ ص : 117-131) .

(*) إن الملكية ، (كما يقول ب . هازار في الفكر . . . ص : 179) كانت « حاجزاً لا يمكن تجاوزه » ، ولم يكن يتطلع الى قلبه أو زعزعته إلاّ بعض الجسورين ، والاطفال الضائعين » . إن القس ميليه (Meslier) وخاصة موريلي (Morelly) الذي ألف في 1755 « مدونة الطبيعة أو الروح الحقيقية لقوانينها » هما من بين هؤلاء الجسورين : إن القارىء سيلتقي بهما في المجلد الثالث من هذا المؤلف (في فصل « ولادة الاشتراكية ») .

عصر الانوار (والمكبوحة مع ذلك بتيارات أخرى) لتحديد كل ما يتعلق بتنظيمه الاجتماعي والسياسي - وذلك بعكس النظرة القديمة ، والمستقبلية أيضاً ، له كمجرد « أداة » أو « وسيلة » .

ملذا سينجم عن هذا النظام الجديد للمعتقدات ، وبشيء من الوضوح والدقة ، بالنسبة لما يتصل بحكم البشر ؟ أنَّ المواطن يجب أن يحل محل الرعية . وأن كل سلطة تعسفية ، مرتبطة بالحكم الاستبدادي أو بالنظام الذي ليس له قاعدة ولا قوانين ، والذي استهجنه مونتسكيو ، يجب أن تُستبعد . وأنه يجب على كل ملك أن يقوم بالاصلاحات التي يمليها العقل بهدف تحقيق سعادة الافراد والشعوب . إن كلمات : الانسانية ، وحب البشر ، والاحسان ، التي هي من كلمات ذلك القرن (مثل كلمة : الحضارة) تعطي لهذه الدعوة الاصلاحية مضموناً دقيقاً بما فيه الكفاية . وإن الحرب بين الامم ، تبدو ، من خلال هذه الكلمات ، مُدانة تماماً ، مثل عدم التسامح في الميدان الديني . كما يبدو من الضروري جداً التوفيق بين « حب الوطن » وما يُسمّى بالنزعة « العالمية » للانوار : لقد أصبح اللعب يجري ، بطيب خاطر ، بفكرة « مواطن العالم » ، وبفكرة « السلام الدائم » التي سيربط بها القس سان بيير(L'Abbé Saint- Pierre) ، منذ عام1717 ، إسمه بإصرار ، والتي سيتناولها « كانت » ثانية في المقالة(Traité) الشهيرة ، في عام1795 . . . (وهو القارىء الشغوف للمقتطف(Extrait) الذي كتبه روسو حول « مشروع »(Projet) القس سان بيير) [1] .

وأي وسائل نشر كانت بحوزة المقاتلين ؟

هنا سيأخذ كل بروزه التاريخي ، كل من هذا المشروع القومي المكتبي ، الذي سيأخذ شكل قاموس وسيُسمّى بالموسوعة (L'Encyclopédie) ، وهذا التنظيم الدولي ، المكون من جمعيات ، يقال عنها أنها « فكرية » ، وتتجاوز الحدود ، والذي يُسمّى بالماسونية(Franc- maçonnerie) .

الموسوعة

كانت الموسوعة أو القاموس المدروس للعلوم والفنون والمهن ، التي ظهرت الاجزاء السبعة عشر منها ، بين عامي 1751 و1765 ، وسط أحداث طارئة مهمة جداً ، قد ولدت من نموذج إنجليزي : هو دورية شامبرز(La cyclopaedia de Chambers) (1728) . ففي عام1737 إقترح رامسي(Ramsay) ، الرئيس الاعلى للتنظيم الماسوني - الذي كان شامبرز ينتمي اليه ، رسمياً ، إصدار مؤلَف أكثر كمالاً ، تُجمّع فيه « أنوار كل الامم » . ووجه دعوة للعلماء والفنانين من مختلف المحافل في كل أوروبا ، من أجل أن يجمعوا ، بصفة مشتركة ، المواد اللازمة لما سيكون « قاموساً

---

(1) حول الطبيعة - أنظر : جـ . اهيرارد(J. Ehrard) « فكرة الطبيعة في فرنسا في النصف الاول من القرن الثامن عشر » (L'idée de Nature en France dans la première moitié du dix- huitième siècle) (Bibliothèque Universitaire Hautes Etudes باريس -1963) . وحول السعادة : أنظر : ر . موزي(R. Mauzi) « فكرة السعادة في الادب والفكر الفرنسيين في القرن الثامن عشر » (L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIB siècle) اطروحة في الاداب - باريس -1960 - منشورات Colin- 1960 - حول النزعة « العالمية » انظر - جـ . غيسدورف ص : 349 وما بعدها .

شاملاً لكل الفنون الليبرالية ولكل العلوم المفيدة » .

إن من غير المؤكد قطعاً أن يكون ديدرو(Diderot) ودالمبير(D'Alembert) قد اعتزما ، بانكبابهما على الموسوعة الفرنسية ، تحقيق هذا المشروع الماسوني . إنما المؤكد هو وجود وحدة في الالهام بين فلاسفة الانوار والماسونية ، ووجود أخوّة بينهم في المعركة الضارية القائمة من أجل القضية الحقة ، وكذلك أهمية مثل هذا المشروع لمثل هذه المعركة .

إن الامر يتعلق ، بدقة ، بدليل ، مُنَظَّم وفق ترتيب أبجدي ، لمكتسبات المعرفة الانسانية الوضعية . إنه عبارة عن كشف حساب ختامي أو « جرد لما هو معلوم » (على حد قول ب . هازار) .
إنه جدول عام بجهود البشر « من كل الاجناس ، وكل القرون » . إنه الجدول الذي يجب أن يُستخرج منه ويتفجر التقدم الذي لا يُقهر للانوار . إنه انتصار العقل على كل العقبات . ويعلن ديدرو في المقالة المعنوية : الموسوعة « يجب فحص كل شيء ، وتحريك كل شيء بلا استثناء ولا مجاملة . . . ويجب ازدراء كل هذه السخافات القديمة ، وقلب الحواجز التي لم يضعها العقل قط : واعادة الحرية للعلوم والفنون ، الحرية الثمينة جداً بالنسبة لها » . ولكن أي جُرأة في الفكر كان يفترضها هذا الامر ! . والاّ يعود إلاّ « لقرنٍ فيلسوفٍ » غريبٍ عن جُبْنِ الذوق أنْ يحاول إيجاد موسوعة(1) .

إنه لتمديد لفكر ديدرو أن نقول : بأن مثل هذا المؤلَّف لم يكن يستطيع إلاّ أن يركز على قيم قرن كهذا ، أي على القيم « الحديثة » ، على المنفعة ، على نشر المعرفة وجعلها شعبية ، وعلى أوّلية الانسان .

المنفعة = ألم تكن هذه الفنون الميكانيكية المجهولة كثيرً أو المحتقرة في عصر الاختراعات المشهودة : كآلة الحياكة وآلة الغزل والآلة البخارية (التي جربها جـ . وات(J. Watt)) تستحق أن يعطى لها انتباه وتقدير جديدين : إنها ستنعكس على أولئك الذين كانوا يعملون بها ، وعلى ورشاتهم وتقنياتهم . إن المجتمع سينصف أخيراً هؤلاء الحرفيين الذين كانوا يقدمون البراهين المثيرة للاعجاب على « بصيرة العقل وصبره وموارده » (على حد تعبير دالمبير) . إنه سيكفُّ عن احتقار الايدي التي كانت تخدمه بهذا الشكل المفيد .

نشر المعرفة وجعلها شعبية :
فمقابل باطنية وأنانية الاختصاصي ، كان الامر يتعلق باعادة المعرفة الى الدائرة الاجتماعية التي لم يعد باستطاعتها (كما أصبح يُظَنُّ من الآن فصاعداً) أن تتفتح وأن تشع خارجها . لقد أصبحت فكرة الفلسفة الشعبية فكرة عزيزة في عصر الانوار سواء في المانيا أم في فرنسا . لقد طالب ديدرو بتقريب الشعب « من النقطة التي يوجد الفلاسفة فيها » . أي نقطة ؟ إنها ليست قطعاً البحث العقيم عن المجهول ، ولا السعي وراء الميتافيزياء البالية التي لم تكن (حسب تعبير

---

(1) أنظر ديدرو في « الموسوعة » ـ نصوص مختارة (مقدمة وتعليق ا . سوبول(A. Soboul) باريس ـ Editions-1962 sociales ـ ص : 87-89 .

كونديلاك(Condillac) الذي يعتبر استمراراً للوك) هي الميتافيزياء الجيدة . إنها بالضبط « جرد ما هو معلوم » : المعلوم المُرَتّب عقلانياً . إن العمل الموسوعي هو عبارة عن « امتلاك فلاسفة القرن الثامن عشر لعالَم سيبقى بحد ذاته مجهولاً ، فيقبلونه كما هو ، ويتخلون عن إدراك حقيقته العميقة » (ب . غرويتويسن B. Groethuysen) . إنهم يدركون ويُكدّسون الوقائع ، « الملاحَظة حسب الاصول » ، ويَستخلصون معطيات علمية ، ويُرتّبون هذا الكل القابل للمعرفة والمعلوم . وهكذا يتحول ، بواسطتهم ، « عالم المواد . . . الى شيء ما يدركه الانسان ، ويكون له » .

يدركه الانسان ويكون له : وهذا يعني بعبارة أخرى : أولية الانسان . فعليه ، وهو الكائن الذي يحس ويتأمل ويفكر ، ويتنزه بحرية على سطح الارض - كما كتب ديدرو في المقالة المعنونة : إنسان(Homme) - أن يبني بقواه فقط ، وبمساعدة الفلسفة التي تتكفل بجعله أفضل أو أكثر سعادة « أثناء هذه الحياة العابرة » ، مدينة البشر . المدينة المتفقة مع العقل والطبيعة ، والتي تتخذ من دراسة الانسان الموضوع الاكثر نبلاً لها . لقد كان لدقة الوصف الذي قام به « السيد ديدرو » لمهنة صنع الجوارب أو لمختلف أساليب « تفصيل قميص » ثمنه (على حد التعبير الساخر لأحد خصوم الفلاسفة) ؛ لكن الفكرة التي كان بإمكان الموسوعة أن تُعطيها للقارىء عن الانسان وطبيعته وغايته كانت مع ذلك أكثر أهمية (*) .

وهذا ما كان يراه بالطبع ، القائمون بهذا المشروع الكبير أنفسهم . لأن طموحهم لم يكن شيئاً أقل من تغيير « الطريقة المشتركة للتفكير » . إن الموسوعة كانت تَبرز باعتبارها إحدى المناورات الكبرى للفلسفة ، وأكثر من ذلك باعتبارها (كما قيل غالباً) « حملة صليبية » حقيقية لهذه الفلسفة . حملة موجهة بالمقام الاول - ومن خلال المراوغات والاقنعة والحذر والمكر والاسلوب البارع في الانتقال من موضوع لآخر ، والسذاجة المزيفة المُفَوّضَة « للجرأة الواضحة » - ضد العدو الذي يجمع إسمه فقط ، ويلخص ، كل بواعث الكراهية : ألا وهو الكنيسة الكاثوليكية . إن هذا القاموس الفريد يقترح (كما يقول بول هازار) طائفة « من الشكوك والتمردات » ، بدل أن تقبل ويسجل (1) .

ولكن لنرى جيداً . إنَّ الامر كان يجري خلافاً لذلك ، في الميدان السياسي والاجتماعي . أَلَنْ يستنكر البعض بالمقابل خوف وحذر المؤلفين ؟ . أَلَن يقول روبسبير نفسه في خطاب شهير استهدف فيه الموسوعيين صراحة بأن حقوق الشعب » ؟ . إن النقد الاشتراكي أو القريب من الاشتراكي ، في أيامنا هذه ، سيأخذ ، بطيب خاطر ، على هؤلاء البرجوازيين الملاّكين أنهم « عفّوا ، غالباً ، حكمهم على القضايا السياسية العملية » ، بالرغم من تأكيدهم للحقوق العامة للعقل في صياغة

(*) انظر ب . هازار - المرجع السابق ذكره - الجزء الثاني - ص : 115 - 271 .

(1) حول الحرفيين - أنظر دالمبير في « خطاب تمهيدي للموسوعة »(Discours préliminaire de l'Encyclopédie) باريس ، Gonthier -1965 - ص : 54 . و ب . غرويتويسن (أصول الروح البرجوازية في فرنسا . المجلد الاول : « الكنيسة والبرجوازية »(Origines de l'esprit bourgeois en France. Tome I- L'Eglise et la bourgeoisie) باريس - Gallimard - طبعة جديدة في 1977) .

المؤسسات . لقد كان امتلاك كل فرد لأمواله المكتسبة شرعياً ، بشكل هادىء ، يُعتبر من جانبهم ، مطلباً ، شبه مقدس ، نودي به في البداية ضد الملك المطلق (لنقرأ في هذا الصدد : مقالة الملكية التي كتبها مؤلف مجهول) »[1] .

الحلف الماسوني

إنتشرت الماسونية - كما سيكتب جـ . غيسدورف (G. Gusdorf) - « في المجال الذهني لمذهب التأليه المحب للانسان (Le déisme philanthropique) الذي رشحت نفسها لتحقيق برنامجه . ولم تعط لنفسها وجهاً حديثاً إلاّ في القرن الثامن عشر » .

لقد أصبحت هذه الحركة ، الانجليزية في أصولها ، أوروبية بسرعة ، بل وحتى أكثر من أوروبية . إن مذهبها التأليهي الذي يعترف بوجود مهندس كبير ، منظم للعالم ، يستبعد ، من حيث المبدأ ، الملحدين : لأنه يفترض في كل البشر الاتفاق على دين « عام » (أو لنقل : دين طبيعي) . لكن الفكر الماسوني ، من حيث جوهره ، يرفض كل ما يقسم البشر ذوي الارادة الحسنة ، والمدعوين لأن يبنوا مع بعض الجمهورية العالمية « للاخوة » ، والذين تشكل مصلحة الجنس البشري همهم الوحيد. إن من الممكن أن نصدق فالك (Falk) في « المحاورات الماسونية » (Dialogues maçonniques) لليسنغ (1778 -1780) الذي يُعرِّف ، رداً على سؤال صديقه أرنست (Ernst) ، الماسونيين وأهدافهم وفائدتهم ، بأنهم أولئك الذين « يتجاوزون في أنفسهم ، وبعملهم ، الانقسام الذي يثيره بالضرورة بين البشر وجود الدولة والدول . . . وذلك دون الاضرار بالدولة والدول » . وكضمانة لهذا المشروع يُعلن فالك المبدأ الاساسي للماسونيين ، الذين لا يجعلون منه سراً ، وإنما يرفعونه دائماً ، بالعكس ، أمام أنظار العالم بأسره ، وهو : أن يقبلوا في تنظيمهم أي « إنسان شريف » ، وقادر على أن يكون جزءاً منه ، مهما كانت أمته ودينه وطبقته الاجتماعية . إن المقصود ، بكلمتين ، هو إحلال شعور الاخوّة محل البرودة والتكتم وعدم الثقة التي يُوَلِّدها ، بشكل طبيعي ، بين البشر وعيهم لاختلافاتهم (هذه الاختلافات التي تمَّ تجاوزها ، من الآن فصاعداً نتيجة انتمائهم للمؤسسة الماسونية) . أي بديل أفضل وأكثر ضماناً للسعادة بالنسبة لكل فرد ، من هذا ؟ . ولماذا تُجَمِّع الدول البشر إن لم يكن من أجل « أن يتمكن كل فرد بواسطة هذا الاتحاد من التمتع ، بشكل أكثر أماناً وأكثر كمالاً ، بحصته من السعادة ، بحيث تتشكل سعادة الدولة من مجموع هذه السعادات الفردية ؟ » ويعلن الماسونيون إن من غير الممكن أن يكون هناك شكلٌ آخر لسعادة الدولة ورخائها : لان كل شك آخر يتضمن بالنسبة لأعضاء الدولة « إلزاماً بالمعاناة ، حتى ولو كان قليلاً ، يُعتبر بكل بساطة ، شكلا للطغيان » .

وإذا عدنا الان للكلمات الاساسية التي أبرزناها سابقاً : الانسانية ، حب البشر ، الاحسان ، وفي إثرها الاخلاقي ، النزعة العالمية ، وإذا رجعنا الى مذهب التأليه (وبالضبط : المحب للبشر) في ذلك القرن ، فإن من السهل أن نتصور أي أداة فريدة من نوعها لِنَشْرِ

---

(1) مقالة « الملكية » - في النصوص المختارة - ص : 202-203 .

المجموعة الجديدة ، أو الكتلة الجديدة ، من المعتقدات ، يمكن أن يجدها الفلاسفة في الماسونية ؛ وأن ندرك أي قيمة كانت في نظرهم لهذا الحلف الحميم مع مثل هذه الشبكة الكثيفة من الجمعيات الفكرية التي كانت هي أيضاً جمعيات عمل تبشيري . إنها « كنيسة جديدة غير مرئية كما سيقال . ممكن ، لكنها كانت بشكل خاص ، المكان المميز لتجمع نخبة إجتماعية ، أرستقراطية وبورجوازية ، ذات اتجاهات ليبرالية : إنها مكان الموعد المحدد للاعيان « المستنيرين » (1) .

حلف الطغاة المستنيرين

لقد كان هناك حلف آخر من طبيعة مختلفة كلياً ، تمكّن الحزب الفلسفي من أن يزدهي به . إنه حلف غير متظر (كما يُعتقد للوهلة الاولى) . حلف متملق ؛ ونميل أحياناً للقول بأنه كان مخادعاً أكثر مما كان أكيداً . ومع ذلك فإن هذا لا يمنع من أنه كان ، في زمن تألقه أو لنقل في سنّه المتقدمة ، نفيساً وفعّالاً ، إنه حلف « الطغاة المستنيرين » ـ الذي أذهل المخيلات وشغلها بقوة ، ولسبب ـ . إن الذاكرة التاريخية تستحضر فوراً « الثنائيين » العاصفين بدرجات متباينة : ثنائي فريدريك الثاني وفولتير ، وثنائي كاترين الثانية وديدرو ، لكي لا نذكر إلاّ الشخصيات البارزة . أمّا إذا صعدنا الى فترة سابقة فإن الذاكرة التاريخية ستبعث الاسطورة الافلاطونية للفلاسفة ـ الملوك ، من خلال السيرة الذاتية لأفلاطون : حيث نجد الفيلسوف مفتوناً ومخدوعاً بالطاغية ، والفكر مجتذباً ومخطوفاً من قِبل السلطة ، وواقعاً في فخها . وطالما أن الفلاسفة ليسوا في السلطة ، أي ليسوا فلاسفة ـ ملوك ، أو أن الناس الذين يتولون السلطة لم يصبحوا بعد فلاسفة ، أي ملوك ـ فلاسفة ، فإن أمراض المدينة التي تنخرها أزمة الروح تبدو مستعصية : هكذا كان أفلاطون يعبر عن قلقه كمواطن صالح ، ويصف كطبيب ميتافيزيقي العلاج . هل كان سيتعرف في فولتير وديدرو وهلفيتوس (Helvétius) وهو لباخ (Holbach) الذين يشكلون فريق الموسوعة ، على هؤلاء « الفلاسفة الصافين والحقيقيين » الذين كان يتوجه إليهم بالنداء ؟ إن هذه مسألة أخرى .

إن تعبير « الاستبدادية المستنيرة » هو تعبير سيء . إنه لم يكن ، والحق يقال ، من تعابير ذلك العصر ، ولم يُعمم إلاّ في القرن التاسع عشر على يد بعض المؤرخين الالمان . إن هذه الاستبدادية لا تستجيب للتعريف الذي أصبح كلاسيكياً ، حتى ولو انتُقد ، والذي كان مونتسكيو قد أعطاه . إنها بالاحرى (وعلى حد تعبير جـ . الليل(J. Ellul)) « تحول في الحكم المطلق » . إن تعبير « الحكم المطلق المستنير » (الذي اقترحه في أيامنا هذه ، مارسيل بريلو)(M. Prélot) يبدو أكثر ملائمة . لهذا فإن من المناسب ، إنطلاقاً منه ، عرض التبرير الخاص بصيغة حكم مدعوة للعديد من التطبيقات الملموسة ، ومهيأة لأن تعرف انطلاقةً ثم انحطاطاً ـ كان لهما آثار عميقة جداً ، ولأن تورّث لسياسيي المستقبل « نموذجاً » إيحائياً ، ليكون موضوعاً للتأمل !

وإذا كان الامر الاساسي هو أن يسود العقل ويحكم البشر بدل ، التقاليد والعناية الألهية ، المغتصبتين ، فلماذا كل هذا الاهتمام بطبيعة الملك السيد ، منذ اللحظة التي اكتسبته فيها الانوار ،

---

(1) انظر = ب . هازار ـ « الفكر . . . » (المرجع السابق ذكره ـ ص : 263) .

وقرر أن يضع في خدمتها وسائل الدولة ؟ أليس السيد الاستبدادي والمسلح بقوة (إذا رؤ يت الامور بشكل جيد) أكثر قدرة حتى على القيام بالاصلاحات العملية التي يتطلبها تقدم النفوس والعلوم والفنون والعادات الخاصة والعامة ؟ . ونظراً لأن من البديهي جداً أن لا تكون جماهير المحكومين متعلمة بما فيه الكفاية ، وبالتالي مستنيرة ، بحيث يمكن لهذا التقدم أن ينطلق من الاسفل ، من الانسان « العادي » ، فإن الرأي يضع آماله ، ليس في الطريق الديمقراطي ، وإنما في الطريق الاستبدادي : الامر الذي يعني التوجه لأمراء حكماء ونشيطين ، تلامذة وأصدقاء للفلسفة والفلاسفة ، وجديرين بأن يفرضوا هذا التقدم الضروري ، من الاعلى . وكما سيقول توكوفيل (Tocqueville) بالطريقة الاكثر إيجازاً : « إن الامر لا يتعلق إذن بتهديم السلطة المطلقة ، وإنما بهديها »[1] .

وبما أنّ فريدريك الثاني ، ملك بروسيا ، الذي حكم بين عامي 1740 و1786 ، يعتبر عموماً النموذج الاصيل لمثل هذه الصيغة من الحكم ، المدعوة لأن تنتشر شيئاً فشيئاً فيما بعد ، في العديد من بلدان أوروبا القارية ، فإنه يجب أن نبحث لديه أولاً عن السمات التي استحقت بفضلها سلطته المطلقة صفة المستنيرة .

إنها سلطة مستنيرة ، بدون شك ، بالمقدار الذي يلح فيه صاحبها على فكرة خدمة الدولة (التي ، لم تكن ، بالتأكيد ، غائبة عن ذهن لويس الرابع عشر ، الذي يعتبر النموذج الكلاسيكي للحكم المطلق) ، ويستغرق في هذه الخدمة ، ويضني نفسه في هذه المهمة ، ويعتزم أن يكون موجوداً في كل مكان ، وقادراً على كل شيء ، وأن لا يترك أي قضية هامة تفلت من انتباهه . ولقد كان يحلو لفريدريك أن يجمع في تسمية « الخادم الاول للدولة » النبيلة والاصطلاحية والمجردة الى حد ما ، تسميات القاضي الاول ، والمالي الاول ، والجنرال الاول ، والدبلوماسي الاول (وهي كلها تسميات ملموسة) ، لأنه كان يعتبر أن نظام الحكم المدار جيداً يجب أن يكون مترابطاً مثل « النظام الفلسفي » ، وأن لا ينبثق ، بالنتيجة ، إلاّ عن رأس واحد ، هو رأس الملك السيد .

إنها سلطة مستنيرة ، بالتأكيد ، لأن صاحبها لا يبرر قدرته على كل شيء ووجوده في كل مكان بالحق الالهي بأي طريقة كانت (فهو يوافق على أن الملوك « بشر كالآخرين » .) وإنما هو يبررها فقط بتبادل الخدمات المنفعية كلياً بين المحكومين والحكام : أليس من مصلحة الاوائل وراحتهم وحفظهم أن يأخذهم واحد من أمثالهم على عاتقه ، وانه يعطوه ، بالمقابل ، السمو ؟ . إنّها فكرة عقد الحكم القديمة ، التي عادت لتصبح عصرية والتي يعود لها الفضل بأن تكون عقلانية بصفة بحتة : إنها عقلنة الدولة (كما سيقول هـ . بيرين(H. Pirenne)) .

إنها سلطة مستنيرة أخيراً (وهذا ما يجب قوله ، بشكل خاص) في موقفها من الكنائس ، معاقل الاحكام المسبقة ، والعدو اللدود للفلاسفة . إن فريدريك يحترم كل العبادات لكنه يعتزم البقاء محايداً فيما بينها . أنه يريد أن يكون محايداً ، كما يوضح ، بين « روما وجنيف » . لأن الامر لا

---

(1) جـ . اللّيل(J. ELLUL) في مقالة « الحكم المطلق »(Absolutisme) ـ الموسوعة العالمية .

يتعلق ، كما كان يتباهى بالقول ، بتكرار غلطة لويس الرابع عشر ، التي كانت مشؤومة بالنسبة لفرنسا ، والتي تتجلى بالقيام ، مكيافيلياً ، بمعارضة كنيسة بأخرى . إن المرء ، بالنسبة لفريدريك ، « يصنع خلاصه » بالطريقة التي يراها صالحة ، ولا يهم من أي حزب ديني هو ، لأن الجميع ، بنظره ، مواطنون .

إلاّ أن هذا لا يمنع من أن تكون هذه السلطة المستنيرة مطلقة أيضاً (إن لم تكن مستبدة بالمعنى الذي قال به مونتسكيو) . إنها تخضع لقواعد ولقوانين . لكن هذه القواعد والقوانين تنبثق منها حصراً ، وتعبر عن إرادة ملكية هي ، عملياً ، أقل تعرضاً للعراقيل من إرادة لويس الرابع عشر : إنها إرادة حررت نفسها عملياً من منطق الفكرة التعاقدية . إن فريدريك لا يريد ولا يستطيع أن يريد (وهو الذي يستطيع فعل كل شيء) إلاّ خير شعبه . إن هذا الخادم الاول للدولة يعتبر نفسه ـ بإخلاص ، إجمالاً ـ ملزماً بالعمل كما لو كان عليه ، في كل لحظة ، أن يقدم حساباً عن إدارته لأولئك الذين يجب أن يُسَمِّيهم « مواطنيه » . وقد يكون من الجميل أن نراهم يجرؤون على أن يطلبوا منه مثل هذا الحساب ! لكنهم ، في الحقيقة ، كانوا يتصرفون باعتبارهم رعاياه(1) .

هكذا ارتسم النموذج الفريدريكي الذي ستتبعه كاترين الكبرى ، التي حكمت بين عامي 1762 و1796 ، بعبقريتها الخاصة ، وبدون أن تهمل استخدام أسلحتها كامرأة ، وذلك بحرصها على أن لا يجهل أحد في أوروبا المستنيرة حماسها الاصلاحي ، المكبوح بواقعية سليمة . إنها ستعتمد ، للقيام بذلك ، وبحق ، على « فلاسفة باريس » الموزّعين لأوسع دعاية ممكنة وهم : ڤولتير ، ودالمبير وديدرو . . . .

ويمكن أن نرى في جوزيف الثاني ، ملك النمسا ، (الذي شارك في الحكم في 1765 ، ثم حكم لوحده من 1780 الى 1790) النموذج لمرحلة جديدة من الظاهرة المدروسة ، مرحلة أكثر إنسانية ، و « محبة للبشر » وأقل سطوعاً وبروزاً . إنّ ابن ماري تيريز ، الراغب بحرارة في تحقيق السعادة لرعاياه سيفشل أيضاً على كل الاصعدة ، لأنه جعل الفلسفة (كما كان يقول) مُشَرِّعَةً لامبراطوريته . ولهذا اقترح أن تكتب على شاهدة قبره الكلمات التالية : « هنا يرقد جوزيف الثاني ، الذي كان تعيساً في كل مشاريعه » .

ويجب أن نذكر في هذه القائمة غير الحصرية ، غوستاف الثالث ، ملك السويد ، وستانيسلاس ـ اوغست بونياتوفسكي (Stanislas- Auguste Poniatowski) ، ملك بولونيا (الذي كان عشيقاً لكاترين الكبرى) ، وشارل الثالث ، ملك اسبانيا (مع كونت اراندا (Aranda)) ، وجوزيف الاول ، ملك البرتغال (مع المركيز دو بومبال (De Pombal) ، وكريستيان الرابع ، ملك الدانمرك (مع سترونسي (Struensee) ، الطبيب الفيلسوف الذي هيمن على هذا النصف مجنون ـ

---

(1) أنظر : أ . لافيس (E. Lavisse) « شباب فريدريك الكبير » (La jeunesse du grand Frédéric) ـ باريس 1891- Hachette . و : ب . غاكسوت (P. Gaxotte) ـ فريدريك الثاني ـ ملك بروسيا (Frédéric II, roi de prusse) باريس ـ Fayard -1967 .

والذي كانت روجته عشيقة له ـ والذي أصلح المملكة ، في فترة وجيزة وبشكل جذري وفقاً لروح الانوار) . « لانه ، وكما سيشير لذلك بول هازار ، عندما لم يكن الملوك يكفون ، كان الوزراء هم الذين يساعدونهم » . لا يهم : إن التيار الفلسفي ، الموسوعي ، المعادي ـ للكنائس كان يتقدم متحدياً العراقيل ، وملحقاً ضرراً كبيراً بالاحكام المسبقة [1] .

ولئن كان هذا الحلف بين الفلسفة والسلطة هشاً وغامضاً ، فإن كلاً من الحليفين كان يعتقد بأنه يستخدم الاخر ، ويعتزم فعل ذلك . ولئن كان انحطاط هذه الصيغة سيتبع انطلاقتها الملحوظة جداً ، باعتباره مسجلاً في مضمونها نفسه (لأن المحكومين ، وبالمقام الاول في فرنسا ، انتهوا للمطالبة ، حتى ولو كان هذا قليلاً في البداية ، بأن يكون لهم الحق بأبداء الرأي ؛ ولأن الرأي العام والاعيان والكتّاب سينحازون ، بعد إجراء كل الحسابات « للحرية المستنيرة ») (على حد تعبير ليريتيه) : فإن أي شيء من هذا القبيل لم يكن من شأنه أن ينقص من الاهمية الجوهرية للظاهرة . لقد أدت هذه الظاهرة في أوروبا رسالة تاريخية حقيقية ، هي رسالة التسوية بين الحكم المطلق الكلاسيكي والانوار (وذلك سواء في التطبيق أم في النظرية ، الغامضة الى حد ما ، ولكن الكافية) . إن الانوار تدين لها بالانتصار الاول والجزئي ، الذي تحقق في ترتيب مبعثر ، على اللاتسامح الديني ، والجمود الاجتماعي ، وعلى المفاهيم اللاعقلانية والمتخلفة للدولة . لقد كان الحلف غير المنتظر والمخادع (لنكرر ذلك) نفيساً وفعالاً بالنسبة للحزب الفلسفي . فبعد وزن كل الامور جيداً ، يمكن القول ، بأنه استفاد ، على المدى البعيد على الاقل ، من الملوك ، أكثر مما استفاد الملوك منه [2] .

نحو الانتصار

لقد قاد هذا الحزب ، بصفة عامة ، على نحو رائع ، وعبر عقبات الزمن ، ما أسماه شعراء ذلك العصر ، « بزورقه الصغير » . لنحكم على ذلك من خلال تذكير موجز بمنحنى تقدمه .

لننطلق ثانية من عام1748 ، تاريخ ظهور « روح القوانين » . فخلال السنوات العشر التالية حدث تدفق في المؤلفات التي كانت عناوينها وأسماء مؤلفيها تقول الكثير : ففي عام1749 ظهرت الاجزاء الثلاثة الاولى من التاريخ الطبيعي(L'Histoire naturelle) لبيفون(Buffon) و « رسالة حول العميان مخصصة للذين يبصرون «(Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient) لديدرو ؛ وفي1750 ، صدر ـ « خطاب حول العلوم والفنون «(Discours sur les sciences et les Arts) ، لروسو ؛ وفي 1751 ، ظهر « خطاب تمهيدي للموسوعة «(Discours préliminaire à l'encyclopédie) لدالمبير ، وهو الجزء الاول من الموسوعة . ثم بدأ الايقاع يتباطىء : ففي 1753 صدرت « أفكار حول تفسير الطبيعة «(Pensées sur l'interprétation de la nature) لديدرو ؛ وفي 1754 « بحث في الاحاسيس «(Traité des sensation) لكونديياك ؛ وفي 1755 ، صدر

---

(1) حول جوزيف الثاني ـ أنظر : ك . بادوفر(K. PADOVER) ـ « جوزيف الثاني ، الامبراطور الثوري « (Joseph II, l'empereur révolutionnaire) ـ باريس ـ1936 (مترجم عن الانجليزية) .

(2) انظر : كورنو ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 309 .

« الخطاب » الثاني لروسو حول « أصل وأسس اللامساواة بين البشر » (L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes) ؛ وفي 1756 صدرت « محاولة حول أخلاق وروح الامم » (Essai sur les mœurs et l'Esprit des nations) لفولتير ؛ وفي 1758 ظهر « في الروح » (De l'Esprit) لهلفيتيوس ، « والجدول الاقتصادي » (Le tableau économique) لكيناي (Quesnay) مؤسس المدرسة أو الطائفة المسمّاة بالفيزيوقراطية أو الاقتصادية .

خلال السنوات العشر هذه ، تشكل الحزب ، وكان حزباً محارباً ، كما نعرف ، نَظَّم معركته ، وكان فولتير (كما قال ر . بومو(R. Pomeau)) هو الذي يقوده ويوجهه ويحركه ويجمعه ويحثه على العم بلا كلل ، ويحرص على بذر البذرة الصالحة ، بذرة « الانعتاق الكبير » الذي أراد أن يكرس نفسه له . لقد كان لفولتير هذا حس حاد بالاخطار - الحقيقية - التي تهدد ، في زمن المراقبة وأحكام البرلمان ، الفرقة المقاتلة وتجبرها - كما يشهد البعض - على التحول الى « طائفة سرية » ، وذلك بالرغم من حماية ماليزرب(Malesherbes) مدير المكتبة لها ، أوتسامحه معها . أي تكتيك ينبغي اتباعه أمام هذه الاخطار ؟ . إنه الاتحاد والمهارة الحذرة . الاتحاد ، أي الشعور بتضامن وثيق يتجلى من خلال التشاور والتعاضد والسير بشكل متراص مثل « الكتيبة المقدونية » . فطالما كان الاخيار مُتَّحدين «فإنهم لن يُمَسُّوا » . ولكن الحذر أيضاً مع المهارة : وهوما يتجلى في تجنب مهاجمة « الله والشيطان » في آن واحد ، أو الكبار الذين يجب السعي لكسب تأييدهم ، والكهّان الذين يجب تخفيضهم جذرياً . فعندما يكون العدو مقسماً كما ينبغي ، فإن القلاع ستسقط ، وسيتم الاستيلاء على النقاط الاستراتيجية .

ولنصل من هذا الى سنوات 1760 حيث سيكون لدينا الحق بالتفكير بأن المباراة قد كُسِبَتْ . لقد عَبَّر فولتير عن رضاه وابتهاجه في عام 1763 بقوله في « بحث حول التسامح » (Traité sur la tolérance) « إن كل أوروبا تقريباً غيّرت وجهها منذ خمسين سنة » . وهذه الرسالة ، المؤرخة في 15 ايلول من نفس العام ، والتي كتبها الى هلفيتيوس ، ألاّ تتنشق حبور الانتصار ؟ الانتصار المتوقع أن يكون قريباً جداً ، والذي يكاد يُلمَس إذا مددنا له الذراع . لنقرأ :

« إن هذا العقل الذي طالما اضطُهِدَ يكسب كل يوم موقعاً . . . ومهما كلف الامر فسيحصل في فرنسا ، لدى الناس الشرفاء ما حصل في انجلترة . . . وسنأخذ شيئاً فشيئاً حريتنا النبيلة في التفكير . . . إن الشباب يتكوَّن . . . » ، لقد اكتسى إسم الفلسفة منذ ذلك الحين كل معناه . إنه يحترم ، ولم يعد الوقت وقت توجيه الشتائم للفلاسفة في خطب حفلات الاستقبال التي تنظمها الاكاديمية . لقد أصبح الناس الآن مجبرين على « تخفيض أبصارهم أمام الفلاسفة . . . ، وأصبح من مصلحة الملك ، ومصلحة الدولة أن يحكموا المجتمع . فهم يوحون بحب الوطن ، بينما المتعصبون يجلبون له الاضطراب . ولكن . . . حذار من التعرض لهم قط بأقوال يمكنهم أن يسيئوا استعمالها »(1) .

(1) ستجد هذه الرسالة في المختارات من نصوص « الروح » لهلفيتيوس التي قدمها غي بس(Guy Besse) في Editions Sociales - باريس - 1968 . وحول « المرحلة الحاسمة » من معركة الاسوار ، أنظر : بول =

في عام 1765 : ستكتمل الموسوعة ؛ وتسقط القلاع ، ومنها الاكاديمية والصالونات ؛ وسيطرد اليسوعيون من إسبانيا على يد الكونت دو أراندا ، وزير شارل الثالث ، بعد أن طردوا من البرتغال ، ثم من فرنسا . وسيتعرف ديدرو على حسنات كاترين الكبرى .

إن سنوات 1760 هذه ، ستكون أيضاً سنوات المؤلفات الكبرى لجاك جاك روسو . ففي 1761 ظهرت « هيلويس الجديدة » (La nouvelle Héloïse) ، وفي 1762 « العقد الاجتماعي » (Le Contrat social) و « أميل » (Emile) ، وفي 1764 « رسائل مكتوبة من الجبل » (Lettres écrites de la montagne) .

ولكن ، في ذلك الحين ، كان روسو قد قطع صلاته ، منذ عدة سنوات ، بالفلاسفة . لقد شعر « هذا الغريب بين البشر » (على حد تعبير ب . غرويتويسن) ، من خلال الممارسة بأنه غريب ، بشكل خاص ، بين الموسوعيين (بالرغم من صداقته الخسارة جداً مع ديدرو) . وبالاجمال ، فأنه كان ، بالنسبة للحزب ، شخصاً متخلياً عن القضية . والاحزاب تكون قاسية على المتخلين عن القضية .

إن جوهر الامر يكمن في أن الفكر السياسي القوي والحاسم ، لمؤلف العقد ، يبقى ، بالرغم من صحة عقلانيته ، مستقلاً عما يوصف ، في التعابير المستعارة من امثالية الانوار ، بسياسة العقل : سياسة فولتير وديدرو ، سياسة هلفيتيوس وهولباخ ، وأيضاً ، وبعد كل حساب ، سياسة هيوم ، مهما كان محيراً ، وأخيراً ، سياسة الفيزيوقراطيين أو الاقتصاديين . هنا ، كما في أي مكان آخر ، يقف روسو على حده ، على حده بشكل جذري ، و « سياسته » لا يمكن أن تعرض إلا على حده (1) .

2 ـ ڤولتير وديدرو :

إنهما الشخصيتان البارزتان في أوروبا الانوار . فكلاهما (وعلى الاقل لفترة ما ، بالنسبة لديدرو) استهوتهما صيغة الحكم المطلق المستنير . وكلاهما كاتبان كبيران ، ومختلفان ، فضلاً عن ذلك ، جذرياً . لقد كان لدى ڤولتير موهبة ضخمة في خدمة العقل ؛ لهذا سيُقال عنه أنه « شهوة العقل » (2) . وكانت لدى ديدرو ، أو قوة الطبيعة ، أجزاء من عبقرية متدفقة وغير منظمة . إنَّ أياً

= اورلياك (P. Ourliac) في « الرأي العام في فرنسا من القرن الثالث عشر الى القرن الثامن عشر » (L'opinion publique en France du XIII au XVIIIB siècle) (باريس ـ P. U. F ـ 1957) ـ ص 37 -40 . و ر . بومو (R. Pomeau) في « ڤولتير بنفسه » (Voltaire par lui- même) ـ باريس ـ Seuil -1955 ـ ص : 33 .

(1) أنظر : إريك ويل (E. Weil) في « جان جاك روسو وسياسته » (J. J. Rousseau et sa politique) (في مجلة : نقد (Critique) ـ العدد 56 ـ كانون الثاني ـ 1952) .

(2) ب . غرويتويسن « فلسفة الثورة » (La philosophie de la Révolution) ـ باريس Gallimard -1956 ـ ص : 62 -66 ، 70 -73 .

منهما لم يكن مفكراً سياسيا ، من الدرجة الاولى . ومع ذلك فإنهما يحسبان ، كل بأسلوبه ، في عداد المفكرين السياسيين .

أ ـ ڤولتير أو شهوة العقل (1694 -1778)

لقد أعاد مونتسكيو ، بدون شك ، العبادة لهذا العقل الذي رأى فيه « أنبل وأكمل وأطيب حواسنا » . إلاّ أنه كان يستخلصه من فوضى القوانين والاعراف ؛ وكان يقترن بألف شك ، ويخضع لألف معطية ، ويتحالف ، خصوصاً ، مع « الاحكام المسبقة » . أما ڤولتير فقد عارض هذا المقدار من النسبية ، بنوع من « الشرعية الكلية » ومن إطلاقية العقل .

وبقدر ما كان يتقدم في العمر ، كانت تنمو كراهيته لكل ما بدا له أنه ملطخ باللاعقلانية ، أي بالعبث . وقد أخذت هذه الكراهية إتجاهاً معادياً ، أكثر فأكثر ، لرجال الدين وللكاثوليكية وللمسيحية في آن واحد . إن سحق الكريهة أي المسيحية سيتحول لدى هذا التأليهي (déiste) الى هَوَس . إنها مهمة سلبية وتتطلب « حَرْباً كبيراً » كما قال ، وكما أحس بنفسه . لكنها مهمة ضرورية ، مهمة أولية ، تأتي قبل مهمة التأكيد والبناء ؛ مهمة تعليم كل إنسان الاستعمال الحر لعقله ضد الجهل الضار للاديان الوضعية ؛ مهمة إنعاش الفكر المستقل والحكم المستقل لدى كل فرد [1] .

لدى كل فرد ، وكل إنسان . . . أحقاً ! . إن ڤولتير ، بشكل أساسي ، يعتمد على نوع من ارستقراطية الفكر (« أربعون الف حكيم ، هذا تقريباً كل ما يلزم ») . إنه يُعلِّم بأن النور يجب أن يهبط على درجات ، وإنه لن يكون هناك مجال لتعليم عامة الشعب ، « السوقة » ـ كما حدث له أن كتب بدون مجاملة ـ . وكان يفهم بتعبير الشعب : « الدهماء الذين ليس لديهم إلاّ أذرعهم من أجل العيش » والذين كان يميز من بينهم الحرفيين « الاكثر ارتفاعاً » والذين بدأوا « بالقراءة » في كل أوروبا . هل يجب التفكير (مع ر . بومو) (R. Pomeau) بأن هذا الاحتقار يعبر جزئياً عن « نفاذ صبر رجل التقدم » المتخاصم مع عامة الناس المنغلقين على نظراته ؟ . ويبدو ، مع ذلك ، أن إقامته في فرناي (Ferney) إعتباراً من عام 1760 ، واحتكاكه مع الوقائع الاجتماعية في جنيف التي كانت قاسية بالنسبة للصغار ، قد خففت من هذا الاحتقار لفائدة اهتمامه الحار بالعدالة [2] .

هل يمكن أن نستخرج من الاعمال الضخمة لڤولتير ، أمير رسائل الهجاء ، وملك صحافيي الرأي ، مجموعة منسجمة من الافكار العامة حول السياسة ؟ إن هذا الامر ما زال موضوعاً للنقاش .

إن من الممكن الظن بأن هذا العقل المتوقد والمستعجل لم يتأمل بشكل رصين بأسس الحقوق

---

(1) المرجع السابق ـ ص 73 - 77 . و : ر . بومو : « دين ڤولتير » (La rélıgion de voltaire) ـ باريس ـ 1956 و « سياسة ڤولتير » (La polıtıque de voltaire) ـ باريس ـ Colin - 1963

(2) بومو ـ سياسة ڤولتير (المرجع السابق ـ ص : 22 -24 , 44 47) .

الفردية . لكنه كان لديه شعور حاد بقيمتها ، وبضرورة تنمية وعي واضح عنها لدى الفرنسيين . ولم يدرك أي شخص ، بشكل أفضل منه ، الاصلاحات الملموسة التي تتطلبها حماية هذه الحقوق في حينه ، أو في المستقبل القريب . إننا نجد لديه « القائمة الاكثر وضوحاً » والاكثر حيوية ، أو بالاجمال إحدى أكثر القوائم نباهة والمتضمنة للتجاوزات التي أدت لضياع النظام القديم »(1) . إن مجموع هذه الاصلاحات التي طالب بها ڤولتير ، بلا كلل ، خلال عشرين سنة ، لن تشكل ، بلا شك ، وكما سيشير لذلك جـ . لنسون(G. Lanson) .

« بناءً فلسفياً جيلاً ينمو في المجرد من أجل مجد الروح الانسانية ، وإنما هي سلسلة من التصحيحات والاصلاحات للبناء الاجتماعي القديم ، والتي لا يمكن تصورها منفصلة عن الواقع الذي تستند اليه . لقد تساءل ڤولتير عن التنقيحات التي تطالب مشاعر الحرية والمساواة والانسانية ، التي تُكَوِّن بنظره الضمير الاجتماعي والعقل في زمنه ، بإدخالها في كل جزء من أجزاء الحكم والادارة »(2) .

إن النقاش حول الكلمة الاخيرة لڤولتير السياسي ، والذي ما زال قائماً حتى الآن ، هو التعلق بموضوع أشكال الحكم .

إن تفضيلاته لم تكن تذهب ، بالتأكيد ، للديمقراطية التي هي سلطة العدد . فقد كان يكره الفوضى التي كان يصفها « بالطغيان الصاخب » . ولكن كيف اهتدى عبر متغيراته ، إن لم نقل تناقضاته ، الى طريقه الخاص باختيار أفضل نظام ملكي ؟ . لقد امتدح المؤسسات الانجليزية (لنتذكر الرسائل الفلسفية) . وكان المتملق للمستبدين المستنيرين : من فريدريك تلميذه الفظ والمخيب للآمال ، الى كاترين (موضوع مثل هذا المديح الغريب الذي كتبه عنها : « المدهشة » ، « سميراميس الشمال التي أرسلت خمسين ألف رجل الى بولونيا لاقامة التسامح وحرية الضمير ») ، الى غوستاف الثالث ، ملك السويد الذي هنأه لأنه أعاد الحكم المطلق .

ومع ذلك فإن هناك نقطة مؤكدة وهي أن سياسة العقل والتقدم ، في فرنسا ، كانت ، في نظره ، تلك التي قادها هنري الرابع شخصياً ؛ ولويس الرابع عشر بالقدر الذي « كوّن » فيه شكلياً الامة وجعل من الدولة « كلاً منتظماً » ، كان كل خط فيه ينتهي بالمركز (*) ، ولويس الخامس عشر نفسه عندما كان لديه الحكمة (في عام 1771) لأن يترك المستشار موبو(Maupeau) يحل البرلمانات ، التي استُبدلت بمحاكم جديدة للعدل ؛ ولويس السادس عشر ، أخيراً ، عندما كان لديه الحكمة لأن يعيِّن تورغو(Turgot) ، مراقباً عاماً للمالية ، وهو الذي لم يكن ـ وهذا ما يبتهج له ڤولتير ـ مستشاراً في البرلمان ولا رجل دين : هكذا كان يبدو أن الملك الشاب دخل في طريق الاصلاحات

---

(1) د . موربيه(D. Mornet) « الاصول الفكرية للثورة الفرنسية » ـ (Les origines intellectuelles de la Révolution française) ـ باريس ـ Colin -1933 .

(2) جـ . لنسون(G. Lanson) ـ « ڤولتير » ـ باريس طبعة 1910 .

(*) من رسالة بتاريخ 18 ايار 1767 الى السيدة دي دفون .

ولكن لسوء الحظ ها هو يدعو من جديد البرلمانات المحلولة ، وهذا هو المظهر الاول لضعفه ، أما المظهر الثاني فيتجلى في خضوعه للمتآمرين وإقالته لتورغو ، أمل الفلاسفة) . وهكذا نرى أن مؤلف كنديد(Candide) يرفض جذرياً سياسة الاجسام المتوسطة لمونتسكيو ، ومعها الصيغتين الملكيتين « لروح القوانين » . لقد كان ڤولتير مناضلاً حقيقياً « للاطروحة الملكية » ضد « الاطروحة النبيلة » ، ومدافعاً مقتنعاً عن الاصلاحية الملكية الاكثر قرباً للحكم المطلق المستنير منه للملكية المسمَّاة بالمعتدلة (*) .

وبالاجمال ، فإن ڤولتير كان يهتم « بجوهر » السياسة ومحتواها وروحها أكثر مما يهتم بشكلها وبمن يحتويها (1) .

ولكن أي ضمانات يمتلكها المحكومون إذا تحول الحكم المطلق عملياً لحكم تعسفي أو إستبدادي بالمعنى الخاص للكلمة ، وإذا سخر الملوك بأعمالهم من الفلاسفة بعد إطرائهم لهم بالكثير من الكلام ؟ إن ڤولتير يعتمد في هذه الحالة على قوة الرأي العم الذي سيكبر نفوذه مع صعود البرجوازية المستنيرة أكثر فأكثر ؟ هل هو وهم ؟ . إنه وهم يعود سببه لنفس التناقض الداخلي الذي جعله يكتب لفريدريك الثاني ، في 1742 ، بأنه كان يحتاج لسيد كملك بروسيا ، وللمواطن كالشعب الانجليزي » ؟ وهذا ما سترد عليه سخرية أحد مفسِّريه الاكثر علماً به (وهو ر . بومو) : « هل يمكن لڤولتير أن يفترض بأن هذا الشعب سيتحمل مثل هذا السيد أو أنَّ هذا السيد سيقنع بمثل هذا الشعب ؟ (2) .

ب ـ ديدرو الفيلسوف(1713 -1784)

لم يكن هناك شخص مجبول أكثر منه بالشهوة . لكن الحديث في موضوعه عن شهوة العقل فقط سيؤدي لتعريفه بشكل غير كامل . إن العقل لم يرتبط مع الطبيعة بهذا المقدار إلاَّ لدى القليل من مفكري القرن . لحد أن أحد المعاصرين خاطر ، وهو يستدعي ذكرى نَفْس دنيس ديدرو ، المسمَّى بالفيلسوف ، بالمقارنة بسعادة بين « التنوع الشاسع لأفكاره والتعدد المدهش لمعارفه والاندفاع السريع والحرارة والصخب المتهور لخياله وكل جمال وفوضى محادثاته « وبين » الطبيعة ، كما يراها بنفسه غنية خصبة وفيرة بالبذور من كل نوع ، عذبة ومتوحشة ، بسيطة وجليلة ، طيبة وسامية ، ولكن بدون أي مبدأ مسيطر ، بدون سيد ، وبدون إله » (1) .

(*) إننا نعلم مزحته المعادية للبرلمان والتي أطلقها أثناء إصلاح موبو وقال فيها : « إني أفضل أن أطيع أسداً جيلاً ، ولد وهو أقوى مني بكثير ، من أن أطيع مئتي جرذ من جنسي » (من رسالة الى سان لامبير في / نيسان 1/71) ولكنها لم تكن في النهاية إلاَّ مزحة !

(1) انظر : بومو : المرجع السابق ذكره ـ ص : 36، 40 .

(2) بومو : المرجع السابق ـ ص : 51 .

ديدرو

(1) أنظر : غرويتويسن = المرجع السابق ذكره ـ ص : 35 .

الطبيعة ، الحق الطبيعي ، الارادة العامة :

إزدحمت كلمة الطبيعة ، في ذلك العصر ، بمعانٍ مختلفة من الصعب استنفاد قائمتها . أما المعنى الذي يبدو أنه سيطر في ريشة ديدرو فهو التالي : الغريزة العميقة التي تُنَشِّط الفرد وتُمَجِّده، والتي لولاها لجرفه سيل الاشياء ، ومَرُّ كاينة يوم : إلاَّ أنَّ ما ينكره الزمن على الفرد ، يحصل عليه بقوة شهواته . إن هذه الغريزة الخيرة تصطدم ، لسوء الحظ ، بألف عقبة في المجتمعات البشرية ، التي هي آلات معقدة ومعقدة جداً . آه ، لو لاءَمنا بدقة بين هذه الغريزة وقانون الطبيعة ، لأصبح مختصراً قانون الامم !. ويصرخ ديدرو قائلاً : هل تريدون أن تعرفوا باختصار تاريخ كل بؤسنا تقريباً ؟ ها هو :

« لقد كان هناك إنسان طبيعي ؛ فأُدْخِلَ الى داخله إنسان إصطناعي . ولقد اشتدت في داخل هذا الانسان حرب استمرت طوال حياته . لقد كان الانسان الطبيعي ، أحياناً ، هو الاقوى في هذه الحرب ، كما كان الانسان المعنوي والاصطناعي هو الذي ينتصر فيها ، في أحيانٍ أخرى . وفي الحالتين كان هذا المسخ الحزين يُرهق بالملاحقة ويُزعج ويعذَّب ويمدد على العجلة ، كما كان يتأوه باستمرار ، ويشعر بأنه تعيس باستمرار . فإما أن يجرفه ويحركه حماس زائف بالمجد ، وإما أن يلويه ويصرعه خزي مزيف » [1] .

إن هذا ليس إعلاناً للحرب ضد المجتمع والاخلاق . فذا كانت الطبيعة التي ليس لها من غايات أخرى غير حفظ الفرد وتكاثر النوع ، تجهل الخير والشر ، فإن البشر المتجمعين في مجتمع (باعتبار أن نزعتهم الاجتماعية طبيعية) يحتاجون ، من أجل تنظيم علاقاتهم المتبادلة ، لأخلاق . إن الحاجة ، بهذا المعنى ، هي حاجة للفضيلة : إن جعل « الاخيار ينبتون » هو ، على الاقل ، أمر يمثل أهمية قمع الاشرار . إن الحتمية الاخلاقية لدى ديدرو التي تستبعد أن يكون هناك (أو إمكانية أن يكون هناك) كائنات حرة ، دفعته لأن يغير موضع مسؤولية الشر بنقلها من الانسان الفردي الى التنظيم الاجتماعي ، ولأن يجد أساس الاخلاق في الحق الطبيعي (وهو عنوان المقال المشهور الصادر ، في عام1755 ، في الموسوعة) ـ الحق الطبيعي الذي يفهمه ديدرو ، على طريقته تماماً ، كما يفهم على طريقته ، الاصيلة جداً ، الارادة العامة ـ التي لا يعتبر هذا الحق الطبيعي إلاَّ انعكاساً لها في كل منا .

إن الارادات الخاصة ، كما يُعَلِّم ديدرو ، هي إرادات مشكوك فيها . إنها يمكن أن تكون طيبة أو خبيثة . أمَّا الارادة العامة التي هي إرادة النوع ، والرغبة المشتركة لكل الجنس البشري (التي « يعتبر خير الجميع شهوتها الوحيدة ») والتي هي أسبق وأعلى من الارادات الخاصة مثلما أن النوع بحد ذاته هو أسبق وأعلى من الافراد ـ فهي دائماً طيبة . إنها لم تخدع مطلقاً ، ولن تخدع مطلقاً . وهي لا يمكن أن تخطىء . إن الفرد يجب أن يتوجه اليه ليعرف الى أي حد يجب أن يكون

---

[1] أنظر : ب . هازار = « الفكر . . . » ـ ص : 381-382 .

« إنساناً » ومواطناً ورعية وأباً وطفلاً » ، ومتى يكون من المناسب له « أن يُولد أو أن يموت » . إن عليها هي أن تُثَبِّت الحدود لكل الواجبات . إنها في كل واحد منا عبارة « عن عمل بحث من أعمال الفهم الذي يفكر أثناء صمت الشهوات فيما يمكن للانسان أن يطلبه من مثيله ، وفيما يحق لمثيله أن يطلبه منه » . إن ما يربط بين كل المجتمعات ـ وبدون أن تُستثنى منها المجتمعات الاجرامية ـ هو الخضوع لهذه الارادة العامة ، التي تحل محل الله والعناية الالٓهية . ولا يخشى ديدرو من أن يعلن بأن الانسان الذي لا يُصغي إلاّ لارادته الخاصة هو عدو للجنس البشري ! (*) .

كيف يمكن أن لا نسجل ، على النقيض من ذلك ، الرصانة التي يقتحم بها مؤلف هذا المقال الجسور حول الحق الطبيعي ، الميدان السياسي إنطلاقاً من التمييز بين الارادتين ؟ فبما أن إحداهما . كما يقول ، وهي الارادة العامة ، لا تخطىء مطلقاً ، فإن من غير الصعب إذن أن نرى « أن من الواجب . . . أن تعود لها القوة التشريعية » ، وذلك من أجل خير الجنس البشري ؛ وأن نرى أي « احترام ندين به (وهذا ما يسرع باضافته الكاتب البرع والمحترم زوراً) تجاه « الناس الاجلاء الذين يجمعون في إرادتهم الخاصة سلطة الارادة العامة وعصمتها » .

ألا يوجد هنا بين السطور تحذير من أهواء الارادة الخاصة للملوك ، الذين يجسدون مؤقتاً الارادة العامة المعصومة من الخطأ وشبه المقدسة ، والتي تعتبر لوحدها ، في التحليل الاخير ، صاحبة الحق الشرعي في سلطة سن القانون » (1) .

لقد خصص ديدرور مباشرة لهؤلاء الناس الاجلاء مقالات شتى في الموسوعة ، تَوضَّحَ فكره فيها بدقة ، وكانت عناوينها ؛ « السلطة السياسية »(1751) و « السلطة والقدرة والسادة »(1765) . أما مؤلف مقال : « الممثلون » فما زال موضوعاً للجدل : هل هو ديدرو أم البارون هولباخ ، المرتبطان مع بعض بشكل وثيق واللذان يتشاركان في العديد من لافكار ؟

بعد إنجاز الموسوعة (في1765) إتجه ديدرو (بعد أنْ مَسَّتْهُ لبعض الوقت الحظوة الفيزيوقراطية) طوعاً أو كرهاً لأن يوضح لنفسه ، بين1770 و1774 هذه القضية الكبيرة في ذلك العصر : قضية « الاستبدادية » المستنيرة . ها هو فيلسوفنا إذن ، وجهاً لوجه ، أمام أناس أجلاء ـ يسمون فريدريك ملك بروسيا ، وكاترين ملكة روسيا ـ وينتمون لنموذج من نوع خاص جداً ، ونعرف كفاية في ماذا هم كذلك .

(*) ولكن أين يوجد « مستودع هذه الارادة العامة » ، وأين يمكن استشارتها ؟ إن ديدرو يطرح على نفسه السؤال ويجيب عليه بطريقة بليغة أكثر مما هي مقنعة : « في مبادىء الحق المكتوب لكل الامم المتمدنة ؛ في الاعمال الاجتماعية للشعوب المتوحشة والبربرية ؛ في الاتفاقيات الضمنية لاعداء الجنس البشري فيما بينهم ، وحتى في النقمة والحقد . . . » الخ .

(1) حول الحتمية الاخلاقية عند ديدرو ، وما هو طبيعي والارادة العامة ، أنظر هـ . بروست(H. Proust) « ديدرو والموسوعة »(Diderot et L'Encyclopédie) ـ باريس ـColin -1962 ـ ص : 508 . و : ديدرو « الاعمال السياسية »(Oeuvres politiques) طبعة ب . فيرنيير(P. VERNIERE ـ المرجع السابق ذكره ـ باريس ـ1963- Garnier .

إن أي إنسان ، حسب رأي مؤلف مقال 1751 ، لم يتلق من الطبيعة الحق بقيادة الآخرين . فالامير لا يستمد سلطته إلاّ من رضى رعاياه . (وليس له ، من جهة أخرى ، الحق بأن يطالبهم بخضوع أعمى : إن ديدرو يُبَشِّرُ ، بلطف ، بأن هذا الخضوع الاعمى لا يكون واجباً إلاّ للخالق ، بينما يُستثنى منه أي مخلوق) . إن هذه السلطة تعتبر مالاً عاماً وليس خاصاً . إن ملكيتها الكاملة تعود للامة (للشعب) . أما الامير فهو ليس إلاّ المتمتع بها ، المدير لها والمؤتمن عليها . إن الامة هي التي أعطته إياها كوديعة ، وأجّرتها له ، ومنحته حق ممارستها . إن الامة تتدخل دائماً في هذا النوع من العقود أو المواثيق التي تختلف شروطها ، بدون شك ، حسب الدول . ولكن في كل مكان :

« يحق للامة أن تحافظ تجاه وضد الجميع على العقد الذي أجرته . إن أي قوة لا تستطيع أن تغيره . وعندما لا يعود العقد قائماً تستعيد حقها وحريتها التامة في إجراء عقد جديد مع من يحلو لها ، وكما يحلو لها . وهذا ما قد يحصل في فرنسا إذا ما انقرضت ، لسوء الحظ ، الاسرة الحاكمة بأسرها . . . حينذاك سيعود الصولجان والتاج الى الامة » .

أليست هذه حِكَمٌ - مُستَلْهَمةً مباشرة من لوك - وتتجه ، في فرنسا ، « لتقويض السلطة الملكية » ؟ . لقد أحدث المقال فضيحة . وعبثاً حاول ديدرو تغطية نفسه بشهادة هنري الرابع ، العزيز على الموسوعيين ، « وأحد أكبر ملوكنا » (والذي استخدم ديدرو إحدى خطبه المشهورة التي ألقاها ، في عام 1596 ، أمام مجلس الاعيان ، كضمانة له) (*) .

وعبثاً ذهبت دعوته ، في نهاية المقال ، التي أُخِذَ عليها ، بحق ، أنها لا تتفق مع بدايته ، لعدم مقاومة الملوك حتى « الظالمين والطَمَّاعين والعنيفين » منهم ، والذين لا يوافق (تماماً مثل بوسييه) على القيام ضدهم إلاّ بالخضوع والصلاة . إن قرار مجلس الملك ، بتاريخ 7 شباط 1752 ، الذي يأمر بحذف الجزأين الاولين من الموسوعة ، يعود سببه ، بكل تأكيد ، الى هذا المقال . وعندما ظهرت ، ثانية في 1753 ، (وبفضل ماليزرب) الطبعة المشهورة التي تضمنت جزءاً ثالثاً ، وجد ديدرو تبريراً بارعاً بتغطيه نفسه ، هذه المرة ، بسلطة ملك آخر هو . . لويس الرابع عشر (1) . .

إن على الامير ، لكي يجعل شعبه سعيداً أن يهتم بحاجاته ، ولهذا يجب عليه أن يعرفها . الامر الذي يفترض وجود ممثلين (Représentants) يُعرِّفهم مقال عام 1765 ، الذي يحمل هذا العنوان ، بأنهم : « مواطنون مستنيرون أكثر من غيرهم ، ومهتمون أكثر بالشيء العام ؛ مواطنون تربطهم ممتلكاتهم بالوطن ، وتضع وضعيتهم في متناولهم الشعور بحاجات الدولة ، وبالتجاوزات

(*) « اني لم أدعوكم قط الى هنا . . . لكي أجبركم على الموافقة بشكل أعمى على إراداتي [ولكن] من أجل أن أتلقى نصائحكم ، ومن أجل الايمان بها ، ومن أجل اتباعها . وبكلمة ، من أجل أن أخضع نفسي للرقابة بين أيديكم » .

(1) إقرأ مقالة « سلطة سياسية (Autorité politique) » في : فيرنيير - ص : 9 .

التي تدنسها ، والعلاجات التي من المناسب تقديمها لها » .

لنلاحظ عبارة : تربطهم ممتلكاتهم بالوطن . . . إن الصيغة ليست مجرد أسلوب انشائي . فالمقال يستخدمها ثانية ، ويُلحُّ على : « أن الملكية هي التي تصنع المواطن » . إن كل إنسان يمتلك شيئاً في الدولة ، يهتم بخير الدولة . وعلى حد قول ي . بولافال(Y. Belaval) « فإن ديدرو ، مثل كل فلاسفة الانوار ـ المتأثرين بالفيزيوقراطيين ـ لا يعتقد بأن مؤسسة الملكية هي مؤسسة غير عادلة . وهو يقيمها على عمل المزارع في البداية .

باستثناء هذا التحفظ ، يتم الاعلان بحماس عن حق جميع طبقات الامة بأن تُسمِعَ صوتها ـ بينما تقوم السلطة السيدة بالسهر على التوازن فيما بينها ـ ! إن الحق « بالكلام في حد ذاته » هو ، بشكل خاص ، حق للشعب : ويقصد المؤلف بهذا التعبير ، سكان المدن والارياف ، التجار ، وأصحاب المشاغل والمزارعين (المهتمين أكثر من أي شخص بالمال العام : الارض « القاعدة الطبيعية والسياسية للدولة ») . وهذا هو الجزء الاكثر عدداً ، الاكثر عملاً والاكثر فائدة في المجتمع .

يجب أن يكون هناك ، بكلمتين ، دستور تمثيلي ، وانتخابات تتكرر ، بما فيه الكفاية ، لتذكير الممثلين بأن الامة هي مصدر سلطتهم . وينبغي أنْ يكون للناخبين أو « المؤسِّين » القدرة على تكذيب هؤلاء الممثلين ، ونقدهم وعزلهم في أي وقت ، لأن مثال انجلترة ، التي عاد منها البارون هولباخ ، في عام1765 ، وهو متشائم جداً ، كان يبين ، بما فيه الكفاية ، الى أي حد يمكن للنواب أن يكونوا معرضين للخطأ والفساد[1] .

« إن مثال الملكية المعتدلة » ذات الاساس التعاقدي الذي يقترحه ديدرو الموسوعي يُذكِّر (على حد قول ب . ڤيرنيير) مباشرة بلوك . إنّ أصالته هزيلة ، إذا ما استثنينا الاسلوب والمزاج الحماسي لرجل الشعب ، إبن صانع السكاكين في بلدة لنجير(Langers) . ومع ذلك فإننا نفهم رد فعل المحافظين ومجلس الملك لأن مثل هذا المثال كان يحتوي بذور تهديم الملكية المطلقة . ولكن هل سيتمسك ديدرو نفسه بهذا المثال ؟ ألن تلامسه النزعة الرائجة في ذلك العصر ؟ ألم يكن الحكم المطلق يقدم حلاً مقبولاً لمشكلة السلطة ، شريطة أن يكون مستنيراً ، بالفلاسفة . إنه وهم فريدريك ! ووهم كاترين ! هذه التي اشترت من ديدرو مكتبته وخلّصت هذا الاديب المعوز من مأزق . ولقد كتب ، وهو الرجل الشعبي ، في عام1766 ، ما يقرع مثل صرخة قلب : « على الملوك أن لا يأبهوا بنا ، إن كانوا سيتحملون عناءً في ذلك »[2] .

ديدرو والطغاة المستنيرين

وَهْمُ فريدريك ! إذا كان ڤولتير قد تملق « سليمان الشمال » فإن ديدرو ، والحق يقال ، كان متحفظاً . ولكن ها هو الملك ـ الفيلسوف ينشر في أذار1770 « بحثاً حول المحاولة حول الاحكام

---

(1) إقرأ مقالة : « ممثلون » في ب . ڤيرنيير ـ ص : 40-54 .

(2) ب . ڤيرنيير ـ المقدمة العامة ـ ص . 26 .

المسبقة »(Examen de l'Essai sur les préjugés) . هذه المحاولة التي كان البارون هولباخ قد كتبها تحت اسم مستعار . إلاّ أن البحث الذي قام به الملك كان ، والحق يقال ، عبارة عن دحض جعلت نبرته وحججه ديدرو ، الذي شعر بأنه أصيب بنفس الضربة ، يأخذ الريشة ليصف هذا الملك بأنه فيلسوف مزيف ، ومرائي ينبغي فضحه بدون مجاملة ، ومحتال ، ومفتري على الطبيعة الانسانية و ، في الحقيقة ، طاغية ! ويصارح دنيس الفيلسوف (وهو الذي يعتبر نفسه فيلسوفاً حقيقياً) مؤلّف « البحث » بواقعه ، في رسالة غير منشورة ومؤرخة في عام1771 : وقد اكتشفها كمخطوطة ، وقدّمها للقراء في 1937 ، فرانكو فنتوري(F. Venturi) ، تحت عنوان « صفحات غير منشورة ضد طاغية(Pages inédites contre un tyran) . لنسرد فقط السطور الاخيرة منها :

« ماذا تعلمتَ إذن من هذا الكتيب ؟ . . أنَّ الانسان لم يُخلق من أجل الحقيقة ، ولا الحقيقة خلقت من أجل الانسان . وأننا محكوم علينا بالخطأ ، وأن الخرافة لها جانب جيد ، وأن الحروب شيء جميل الخ . . . فليحفظنا الله من ملكٍ يشبه هذا النوع من الفلاسفة » .

وسنقرا ما هو أكثر ، وأفضل من هذا في كتيب « ملاحظات مكتوبة بيد سيد على هامش تاسيت »(Notes écrites de la main d'un souverain à la marge de tacite) ، في عام1774 .

فتحت العنوان الفرعي : « مبادىء سياسة السادة »(Principes de politique des souverains) ، الذي هو عبارة عن مجموعة حِكَم ، وضعت أحياناً في فم فريدريك ، وعبرت أحياناً أخرى مباشرة عن فكر ديدرو ،جعل هذا فريدريك يقول :

« ليس هناك إلاّ شخص واحد في الامبراطورية ؛ إنه أنا . إني أهتم قليلاً بأن يكون فيها أنوار وشعراء وخطباء ورسامون وفلاسفة الخ . . . إنني لا اريد إلاّ جنرالات جيدين . ليس هناك لديَّ وزراء قط ، وإنما موظفون . إن رعاياي لا يشتكون من نقص في يسر ، لا يصنع شيئاً لسعادتهم ، واستعمله أنا من أجل أمنهم ، ولا من حرمان من حرية ليس لدى الشعوب إلاّ ظلٍ تافه لها . ومع ذلك فأنه يجب عليَّ أن أعترف بأن لديَّ لحظات محزنة ، فليجلبوا لي نايي . . . » .

أما ديدرو ، الذي يتكلم باسمه ، فلنستمع اليه يقول :

« إحذروا ملكاً يعرف عن ظهر قلب أرسطو وتاسيت ومكيافللي ومونتسكيو . إنه لأمر جيد أن يُسَمّى عبيده مواطنين ؛ لكن الافضل هو أن لا يكون هناك عبيد قط ، وأن يعترف بأن القوانين سُنّتْ من أجل الجميع ، من أجل السيد ومن أجل الشعب . لكنه لا يؤمن بشيء من هذا . إنها حرب لا تنتهي ، حرب الشعب الذي يريد أن يكون حراً ، والملك الذي يريد أن يقود . إن من الواجب أن لا يكون هناك أخلاق وفضيلة إلاّ بالنسبة لأولئك الذين يطيعون . ! وإني لأعرف جيداً ، للأسف ، بأن هؤلاء لا يستطيعون أن يخلّوا بها بلا قصاص ؛ فهذا ، هو الامتياز التعيس لأولئك الذين يقودون » .

وهذا ، دون إغفال الحِكَم الانتقامية التي يحذر فيها الفيلسوف أمثاله ، أولئك الذين يُسَمَّوْنَ في أيامنا هذه « بالمثقفين » ، من كل الاوهام :

« عندما نخدم الكبار ، ينبغي أن يكون لدينا دائماً نباهة « أقل من نباهتهم . . . وينبغي أن لا نفصل أبداً بين السيد وشخصه . إن أي ألفة يمنحنا أياها الكبار ، وأي إذن يبدو أنهم يعطوننا إياه لنسيان مرتبتهم ، يجب أن لا نقبل بهما على الفور إطلاقاً . . . إن الملك ليس أباً ولا إبناً ولا أخاً ولا قريباً ولا زوجاً ولا صديقاً . من يكون إذن ؟. إنه ملك ، حتى عندما ينام »[1] .

إلا أنه يجب القول بأن هذه الحِكم الاخيرة لم تُحذِّر ديدرو من كاترين ، « سميراميس الشمال » ، التي قام من أجلها ، في عام 1773 ، بسفره الكبير الى سان بطرسبرغ ، والتي كان له معها في ارميتاج ، جلسات دراسة حقيقية ، كتب عنها في المحادثات (Entretiens) ، والتي من أيديها أخذ الناكاز (Nakaz) أو « التوجيه التحضيري من أجل سن القوانين » (Instruction préparatoire pour la confection des lois) (الذي كتبته ونهبت فيه أفكار مونتسكيو وبيكاريا (Beccaria)) . إن ديدرو سيفكر بهذا الناكاز بعد عودته من روسيا ، وسيأخذ الريشة بيده . وسيكتب ، بناء على ذلك ، « الملاحظات » (Observations) ، التي لن تقرؤها كاترين إلاَّ في عام 1785 ، بعد وفاة ديدرو ، بانزعاج شديد . وليس هناك ما هو أكثر إيحاءً من هذه « المحادثات » وهذه « الملاحظات » ! .

إننا نتعلم من قراءة الاولى ، بأن كل حكم تعسفي هو حكم سيء ، وذلك دون استثناء حكم السيد الطيب ، العادل ، الحازم والمستنير ، إذا ما انتزع من الامة الحق بالتداول وبالارادة وبعدم الارادة ، أي ، بكلمة ، الحق بالمعارضة . لأن الحق بالمعارضة ، في المجتمع البشري ، هو حق « طبيعي ، لا يقبل التنازل ومقدس » . وفي حال عدم وجود هذا الحق ، يصبح الرعايا حيوانات تحت قيادة راعٍ ، ممتاز بلا شك ، لكونه يقود « القطيع . . في مراعٍ دسمة » (حسب تعبير ديدرو في دحضه لهلفيتيوس (Réfutation d'helvétius)) . لكن كل شيء لا يكمن في هذا . فالطاغية الذي يحكم رعاياه حسبما يحلو له ، حتى ولو كان أفضل البشر ، يقترف « إثماً كبيراً » : لانه يجعلهم ينسون الشعور بالحرية ، الذي من الصعب جداً استعادته عندما ننساه . إنَّه يُعِدُّ لهم قروناً من البؤس مقابل عشر سنوات من السعادة : « فلو تتالت ثلاث ملكات مثل اليزابيت » لغرق الانجليز بشكل غير محسوس في عبودية طويلة .

لقد كانت كاترين ، على حد قول ديدرو ، تشاطره الرأي حول هذه النقطة الاخيرة . لكن روسيا لم تكن انجلترة . وفي كل الاحوال ، فإن الامبراطورة المتصلِّفة ، إن لم تُصدم كثيراً « بالمحادثات » ، فإنها ستندم لقراءة « الملاحظات » (الامر الذي ينبغي أن لا نندهش له) .

« فالملاحظات » تعلن في المقدمة أنه ليس هناك قط من سيد حقيقي إلاَّ الامة ، وأنه لا يمكن أن

---

(1) حول كل النصوص المتعلقة بفريدريك . أنظر ب . ڤيرنيير ومقدماته .

يكون هناك من مُشرِّع حقيقي إلاّ الشعب . وبعد ذلك بقليل نقرأ : إن امبراطورة روسيا هي بالتأكيد طاغية . (الكلمة ترد فيها وتحرق) . (ويتساءل فيلسوفنا) هل كانت تنوي أن تحافظ على الحكم الاستبدادي وأن تنقله الى خلفائها ، أم أن تتخلى عنه ؟ إن التتمة والخلاصة جديرتان بهذه البداية . فالمادة 19 من الناكاز تعلن بأنَّ السيد هو مصدر كل سلطة سياسية ومدنية . وهذا ما يعترض عليه ديدرو بقوله : « إني لا أفهم هذا قط . ويبدو لي أن رضى الامة ، الممثلة بنواب أو بجمعية ، هو مصدر كل سلطة سياسية ومدنية » . ويشكو ديدرو ، في مكان آخر ، من أن الامبراطورة لم تنسَ ، بما فيه الكفاية ، في « توجيهها . . . » بأنها كانت صاحبة سيادة ، ومن أننا نجد فيه العديد من السطور التي تستعيد فيها ثانية ، ودون أن تتبين ذلك ، « الصولجان » الذي تنازلت عنه في البداية . ويأسف لأنه لم يَرَ فيه أي استعداد مستقبلي لتحرير جسم الامة . إنه يرى فيه (وعباراته في الخلاصة قاسية جداً) « تنازلاً عن اسم الطاغية ، لكن جوهر الشيء حُوفِظَ عليه ، وسُمِّيَ الاستبداد ملكية » .

إن كاترين ، الفخورة جداً « بناكازها » ستفكر وستقول بأن النقد سهل ، لكن الفن صعب . ولقد نُسِبَت الى الملكة في وقت « المحادثات » ، وتبادل الاطراءات والمجاملات ، الجمل التالية ، المليئة بالمعاني ، بالمعاني الطيبة : « إنك تنسى يا سيد ديدرو ، في كل مخططاتك الاصلاحية ، الفرق بين وضعية كل منا . فأنت لا تعمل إلاّ على الورق الذي يقبل بكل شيء . . أمّا أنا ، الامبراطورة المسكينة ، فأعمل على الجلد البشري السريع الانفعال والحساس جداً ، خلافاً للورق » . وهذا ما قام الفيلسوف ، بكل تواضع مزيف ، بترديد صداه ، مشيراً الى أن لا شيء أكثر سهولة من ترتيب أمبراطورية ، والرأس متكيء على وسادة ، وعندما يكون لدينا « شيطان مسكين يستهدف العمل بالسياسة » ، لأن كل شيء يسير ، في هذه الحالة ، كما نريد . لكن الامر يختلف كلياً « عندما نبدأ ، ويتعلق الامر بالشروع في العمل » . بعد ذلك الحين ، وعندما كتب « ملاحظاته » بدأ ديدرو يتصلب .

وربما قرأ ثانية حِكَمَهُ الخاصة التي كانت تحذر ، بقسوة ، المثقفين من الملوك ، من أمثال فريدريك . وإن كان قد استمر ، بالمناسبة في إطراء الملكة . (« فلها ، كما كتب ، يمكن قول الحقيقة . فهي المرأة الحقيقية لهنري الرابع ») . ولقد كان يوجه لها دروساً عديدة بلا مجاملة . وكان يقول لها بأنه لا يرضى بأن تعتقد بأنها « أفضل مما هي في الواقع » . وكان ينتظر أيضاً اللحظة البعيدة التي سنقرأ فيها في مقدمة مرسوم ملكي عبارة : « لويس أو فريدريك أو كاترين بفضل رعاياه » ، بدل العبارة التيوقراطية : « . . بفضل الله » .

وهكذا حُسِمت القضية بالنسبة لديدرو ، بعد هذه التجربة التي عاشها : إن الاستبدادية المستنيرة على حد تعبير ب . فيرنيير ـ ليست هي السياسة الحقيقية للانوار . [1] .

---

(1) حول ديدرو وكاترين أنظر ب . فيرنيير - مقدمات ونصوص وكذلك تقييم ب . ڤيرنيير في المقدمة العامة ـ ص 32 .

كشف الحساب الختامي : صوت الفيلسوف

إذن ، ما هي السياسة الحقيقية ؟

إن ديدرو ، بعد استبعاد صيغة « إجلال الامراء للفلاسفة ، والفلاسفة للامراء » (حسب الصورة المحببة لبول هازار يعود على ما يبدو للملكية المعتدلة ذات الاساس التعاقدي : إن مصدر السلطة هو ، ولا يمكن أن يكون إلاّ في الامة (الشعب) . إنها ملكية ذات دستور تمثيلي ، كما نعلم ، ونظام انتخاب مقيد بشرط الملكية . إن ديدرو يقصر الحكم الديمقراطي ـ حكم الشعب بالشعب الذي يفترض اتفاق الارادات ، بين بشر متجمعين في مجال ضيق بما فيه الكفاية ـ على الدول ذات المساحة الصغيرة (« أعتقد أنه لا يمكن أن يكون هناك حكم ديمقراطي إلاّ في الجمهوريات الصغيرة ») . وإذا كان قلبه بلغة عصرنا ، إجتماعياً ، وألهمه نبرات بليغة الاثر ، وصحيحة جداً ، حول وضع الحرفي والعامل ، فإننا نستمع بالمناسبة الى عقله وهو يصدر صوتاً مختلفاً كلياً . لقد كان لديه فكرياً ، وكما كتب ، نظرة قليلة الاطراء نحو « الانسان ـ الشعب » : وذلك على الاقل في عام1778 ، عندما ظهر « بحث حول عهدي كلود ونيرون » (L'Essai sur les règnes de Clande et de Néron) ، الذي بإمكاننا أن نقرأ فيه أن كلود « هو الاكثر حبثاً والأكثر حماقة بين البشر ؛ وأن إفتقاد المرء للشعبية وجعل نفسه أفضل ، سيّان ؛ وأن صوت الفيلسوف الذي يخالف صوت الشعب هو صوت العقل »[1] .

صوت الفيلسوف . . . إننا نلامس هنا ، بلا شك ، أساس تفكير مؤلفنا . وسواء أخذنا « المباحثات » أم « الملاحظات » أم « البحث . . . » المذكور سابقاً ، أم « خطاب من فيلسوف الى ملك » (Discours d'un philosophe à un roi)(*) ، فاننا سنرى فيها الفيلسوف وهو يمسك بمفاتيح كل شيء ، أو تقريباً كل شيء ، في الميدان السياسي . إنه يوضح للبشر حقوقهم غير القابلة للتنازل . ويخفف من التعصب الديني (وهي مناسبة لديدرو لمهاجمة رجال الدين للنهاية) ، ويعلّم الحاكم ما هو العدل وما هو الظلم ، والعسكري الذي يدافع عن الوطن ، ما هو الوطن ، والملك الذي يقود الجميع ، ما هو مصدر سلطته ، وما هي حدودها . إنه يُعتبر ، إذا قام بواجباته في المجتمع ، أفضل مدافع عن الملك السيد ، عندما يكون هذا « صالحاً » . إنه يقول له أن يكون عادلاً حتى تجاه جيرانه (« فلماذا تمزق بولونيا ؟ ») . ويقول للشعوب إنها هي الاقوى وإنها « إذا سارت الى المجزرة ، فلأنها تركت نفسها تُقاد اليها » . إن من الممكن أن يكون قد تكلم بلا جدوى

---

(1) انظر = ب . هازار ـ « الفكر . . . » ـ ص : 323 . وحول الحكم الديمقراطي انظر . « دحض هلفيتيوس » في : ب . فيرنيير ـ ص : 478 .

(*) وهو عبارة عن رسالة هجاء مختصرة ولكنها مقدمة ضد الاكليروس ، ويبدو ، على وجه الاحتمال ، (وحسب رأي ب . فيرنيير ، ص : (482) أنها تشكل إحدى المقاطع العديدة التي أعدها ديدرو من أجل كتاب « تاريخ الهندين (Histoire des deux Indes) للاب رابنال(L'abbé Raynal) ، ونقرأ فيها : « سيدي ، إذا أردت الكهان ، فلن تريد قط الفلاسفة . وإذا أردت الفلاسفة فلن تريد قط الكهان . فنظراً لأن الاوائل هم أصدقاء العقل ومحركو العلم ، ولأن الأخرين هم أعداء العقل . وصانعو الجهل ، ونظراً لأن الاوائل يفعلون الخير والأخرين يفعلون الشر ، فانك لن تريد ، في نفس الوقت ، الخير والشر » (انظر = ب . ڤيرنيير = ص : 483) .

في تلك اللحظة ، لكنه كتب وفكر بشكل مفيد بالنسبة للمستقبل .

ويمكن القول أنه إذا كان ديدرو المواطن قد انخرط في صفوف الجماهير ، كواحد من بين آخرين ، فإن ديدرو الفيلسوف كان يشعر أنه « المساوي للملوك » . هل هذا يعني التطلع للعب دور الفيلسوف ـ الملك ، والطموح للعرش الذي يحتله بشكل سيء الملوك ـ الفلاسفة المزيفون الذين نعرفهم ؟ لا . إنما المقصود أن يُمنح الفيلسوف من أمثال دنيس ديدرو الوسيلة لينير « الملك والشعب في آن واحد » ، وأن يوجه كل منهما بكتاباته ، جاعلاً « سلطان الظَنّ يتراجع باستمرار أمام سلطان العقل » (على حد تعبير جـ . بروست(J. Proust)) .

إن هذا يعني ، ضمنياً ، إختيار طريق الاصلاحية الملكية ، وليس الثورة ـ ذات المغامرات التي يدفع ثمنها غالياً جداً ، الجيل الحالي من أجل سعادة جيل المستقبل .

ومع ذلك فإننا نعلم جيداً أن الثورات تأتي دائماً عند الوصول « للحد الاقصى للبؤس » ؛ حينئذ نجد أن الفيلسوف هو الذي يظهر ، أيضاً ، على المسرح . فهو يحضر ما سيأتي بعدها من « توابع تعوض الدم المراق »(1) .

وهكذا نرى أن الفكر الفلسفي ، الثوري من حيث الجوهر ، لديدرو ، الملحد والمادي ، لم يؤثر مباشرة على فكره السياسي المعتدل إجمالاً ، وذلك بعكس ڤولتير التأليهي والروحاني .

إن ملاحظة مشابهة يمكن أن تُطَبّق ، بالاجمال ، على هلڤيتيوس وهولباخ ، بالقدر ، المحدود جداً ، الذي من المسموح به تقريبهما من ديدرو ومقارنتهما بدنيس « غير القابل للمقارنة » .

3 ـ هلڤيتيوس(Helvétius) وهولباخ(Holbach)

نشر هلڤيتيوس(1715- 1771) ، المزارع ـ والغني وهو في الثالثة والعشرين من العمر ـ وصديق ڤولتير الكبير (الذي كان يكبره بكثير) ، في عام1758 كتابه « في الروح »(De l'Esprit) الذي أحدث « ضجة شيطانية » ، وأثار « قضية » حقيقية . وقد أُحرق الكتاب علناً بناء على حكم صادر عن البرلمان . ولهذا فأن كتابه الثاني « في الانسان »(De l'homme) الذي كان المؤلف يطمح من ورائه لتوسيع وتعميق أسس الكتاب الاول لم يظهر إلاّ بعد وفاة مؤلّفه في عام1772 . وقد شكل هذا الكتاب ، في عام1774 ، موضوعاً « للدحض »(Réfutation) الذي كتبه ديدرو .

أما بول تيري دو هولباخ(1723- 1789) ، البارون الالماني الاصل ، الذي أكسبته ضيافته الباذخة وأكلاته الشهية لقب « رئيس خدم فندق الفلسفة » ، والمتعاون الهام مع الموسوعة ، والصديق الحميم لديدرو ، فقد ألّف بين1770 و1776 « نظام الطبيعة »(Système de la nature) « والنظام الاجتماعي »(Système Social) والسياسة الطبيعية(Politique Naturelle) والايتوقراطية (أو سلطة علماء الاخلاق)(L'Ethocratie) ، والاخلاق الكلية(Morale Universelle) . إنّه

---

(1) حول « الفيلسوف » : انظر : ب . ڤيرنيير = ص : 319-320 .

المؤَلِّف الذي حَكَمَ على نفسه بالاغفال الكلي لإسمه من أجل أن يكتب ليس « بكلمات مغطاة » وإنما بصراحة .

إن الراديكالية الفلسفية لهذين الكاتبين لن يكون لها في الميدان الاجتماعي ـ السياسي إلاّ تأثير غير مباشر ، وذلك على إثر نظرتهما للطبيعة البشرية ، وخاصة عندما يتعلق الامر بهلفيتيوس (الاكثر أهمية بكثير على المدى البعيد : « والذي كان يشكل لوحده جيشاً » (على حد تعبير جـ سـ ميل .J.) Mill) . لقد كان كل منهما بعيداً جداً عن كل تطرف في ميدان الحكم (1) .

هلفيتيوس وفكرة المنفعة .

أثلج نشر « في الروح » كثيراً صدر ديدرو : فقد كان هذا الكتاب بمثابة ضربة هراوة غاضبة وجّهت للاحكام المسبقة من كل نوع . لكن الفكرة المادية ، بشكل عدواني ، حول الانسان ، والتي كان المؤلف يبشر بها أرعبت شيئاً ما ڤولتير ، الذي كان يميل دائماً للخوف من المبالغة في الجرأة ، « والافراط في الحماس » لدى المتقدمين من أعضاء الحزب الفلسفي .

لقد أراد هلفيتيوس أن يرى في المصلحة مصدراً لكل الاعمال الانسانية ، التي هي ، علانية ، أخلاقية . وهو يعني بالمصلحة ، لدى كل فرد ، كل ما يمكن أن يزوده بلذة أو يجنبه العناء (أي ، بالاجمال ، ما يجعله سعيداً ، حسب مفهوم للسعادة ، من المسموح به القول بأنه محدود قليلاً) . فكما أن العالم الطبيعي يخضع لقوانين الحركة ، يخضع العالم الاخلاقي ، الذي تعتبر اللذة والالم محركيه الوحيدين ، لقوانين المصلحة : إن المصلحة هي التي توزع التقدير والاحتقار المرتبطين بالاعمال والافكار . إن التصرف بالطريقة النافعة لأكبر عدد يعني أن تكون عادلاً ، وأن تكون فاضلاً : لأن الفضيلة ليست إلاّ الرغبة في سعادة هذا العدد الاكبر (2) .

كيف نكوِّن ، بالنتيجة ، الناس الفاضلين ـ وهذه هي مهمة المشرِّع ، الذي هو مرب قبل كل شيء ـ إن لم يكن بمعرفة التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة (التي هي ليست إلاّ « تجميعاً » لكل المصالح الخاصة) . وإذا كان صحيحاً أنّ أي فرد « لا يولد طيباً » أو خبيثاً ، وأنّ الشهوات تحمل على حد سواء ، في أصلها ثمار الخير والشر ، فإن على المشرِّع أن يرغمها بواسطة القوانين الجيدة على أن لا تحمل إلاّ ثمار الفضيلة والحكمة ، أي بعبارة أخرى ، توجيهها في اتجاه المنفعة العامة . إن على هذا المشرِّع أن يعرف ، باعتباره مربياً ، أنّ الانسان هو فقط وليد الاشياء

---

(1) انظر حول قضية « في الروح » ـ جوسيلان(Jusselin) : « هلفيتيوس ومدام دو بامبادور حسب رسائل غير منشورة لهلفيتيوس ولـلاب بليس (Helvétius et M me de pampadour d'après des lettres inèdites d'helvétius et du père plesse) (1761- 1758) . Le Menz - 1913 ـ . ـ وقد ظهر كتاب « في الروح » في عام 1774 في امستردام ، بمجلدين . أنظر : غاي بس (Guy Besse) « في الروح » مختارات نصوص ـ مقدمة وتعليقات ـ Editions sociales ـ باريس ـ 1968 .

(2) أنظر : « في الانسان » ، وملكاته الفكرية وتربيته (De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de Son éducation) ـ لندن 1775 ـ ص : 15 .

التي تحيط به وأنَّ كل شيء يأتي من البيئة ، من الظروف الاجتماعية ، وبالضبط من التربية ، بالمعنى الاوسع للكلمة : « إن مُرَبّي كل فرد ، إذا تجرأت على القول ، هم : شكل الحكم الذي يعيش في ظله ، وأصدقاؤه ومعلماته والناس الذين يحيطون به ، وقراءاته ، وأخيراً الصدفة ، أي العدد اللامحدود من الحوادث التي لا يسمح لنا جهلنا بإدراك ترابطها وأسبابها » .

إنَّ العمل المنتظر من هذا المشرِّع ـ المربي ـ الاخلاقي لا حدود له تقريباً . إنَّ السياسة والاخلاق بالنسبة لهلفيتيوس شيء واحد . فنفس الروح يجب أن تحرك الفيلسوف والمشرع ، بالرغم من أنهما غير مسلحين بنفس السلطة . إن الفيلسوف ـ الاخلاقي ، لكي يكون نافعاً للعالم ، يجب أن ينظر للاشياء من وجهة نظر (المنفعة ، المصلحة ، الفضيلة ، السعادة) التي يتأمل المشرِّع منها بهذه الاشياء . وانطلاقاً من ذلك ، فإن عليه أن يدل على القوانين التي سيؤمن المشرِّع تنفيذها من خلال وضع خاتم قوته عليها . « إنَّ الاخلاق ليست إلاَّ علماً تافهاً ، إذا لم تُدمج بالسياسة والتشريع »(1) .

إعتراض : ألَنْ يصطدم المُشرِّع ـ المربي باللامساواة الاصلية بين الارواح ؟ لا . لأن هلفيتيوس ينكر اللامساواة هذه . فهو يرى أن البشر في اغلبيتهم الكبرى خليقون ، على حد سواء ، بسمو روحي . وهو يوافق فقط على وجود لا مساواة بينهم في القدرة على الانتباه . لكنه يرفض ، في نفس الوقت ، نسبتها « الى سر عدم التساوي في كمال الاعضاء التي تنتجها . كما أنه لا يقبل بالحكم المسبق الخاص بعدم المساواة الذهنية للنساء ، العائدة لطبيعتهن . إن ما يعترض سبيل التقدم الذي بامكانهن تحقيقه في ميادين العلوم والفنون ، هو تربيتهن وحياتهن . كذلك فانه لا يعترف بالامم المتميزة ، بالطبيعة ، في الفضيلة والروح والشجاعة(2) .

إنّ في هذا ، بالتأكيد ، ما يضع في رصيد هلفيتيوس ميولاً ديمقراطية . خاصة وأن الشكل الافضل للحكم ، في كتاب « في الانسان » (الذي قرأه ديدرو ثلاث مرات قبل أن يكتشف فيه بعض « التناقضات ») كان في نظر المؤلِّف ، وبدون أي تحفظ متعلق بمساحة الاقليم ، هو الشكل الذي لا يخضع فيه المواطنون إلاّ للتشريع الذي وضعوه بأنفسهم ، والذي لا يرون فيه فوقهم « إلاّ العدالة والقانون » . ومع ذلك فلنقرأ ، المقدمة ، ولنرى بأن المؤلِّف مُهدى لكاترين الثانية ، وفريدريك الثاني ، أي للملكين اللذين يريدان « أن يجعلا نفسيهما عزيزين على البشرية » ، واللذين يوليان الحقيقة الكثير من القيمة ، وبواسطتهما يجب أن يُنار العالَم .

لقد كان المؤلِّف أقل تفاؤلاً في كتاب « في الروح » ، وذلك لأنه عَرِفَ جيداً بأن الامراء

---

(1) أنظر حول « المربي » ، « في الروح » ، الخطاب الثالث ، الفصل الاول ـ وحول « الاخلاق » « في الروح » ـ الخطاب الثاني ـ الفصل الخامس عشر .

(2) ضد اللامساواة ـ أنظر في الروح « الخطاب الثالث ـ الفصل الرابع ـ و « في الانسان » ـ المجلد الثاني ـ الفصل الاول ـ الفقرة الخامسة . وحول « النساء » أنظر الخطاب الثالث الفصل 27 ، وحول « الامم » الخطاب الثالث ـ الفصل 30 .

المستنيرين إذا كانوا قادرين على إدراك مصلحتهم الحقيقية (التي تتجلى في أن يحكموا جيداً) فإن هناك « الاخرين » : لأن التاريخ يثبت أن كل حكم يميل « دائماً » للاستبداد [1] .

هولباخ والعقيدة الطبيعية :

كان هولباخ تقريباً مثل صديقه هلفيتيوس ، يرى الانسان محروماً من كل حرية في الاختيار ، وغير طيب وغير خبيث بالطبيعة ، لكنه مؤهل لأن يصبح طيباً أو خبيثاً حسبما تقولبه التربية ، أو حسبما يجد بأن مصلحته تكمن في أن يكون طيباً أو خبيثاً ـ وأنه لا يأخذ ، بالاجمال ، من الطبيعة ، إلاّ حب النفس والرغبة في حفظ الذات ، والارادة في أن يكون سعيداً . إن المقياس الوحيد للأحكام الانسانية يوجد في المنفعة : أن كون المرء نافعاً يعني أن يُساهم في سعادة أمثاله ، وأنَّ كونه ضاراً يعني أن يساهم في شقائهم . إن السعادة يمكن أن تُعرَّف : باللذة المستمرة .

فالانسان ليس له من حقوق على الانسان إلاّ بسبب هذه السعادة التي تَمَّ الحصول عليها أو الموعودة . وإن كل سلطة شرعية ترتكز فقط على قدرتها على أن تجعلنا سعداء : وفي هذا يكمن كل معنى الميثاق ، الصريح أو الضمني ، المعقود بين المجتمع والسادة الذين يعتبرون خدَّامه أو المعبرين عنه ، والذين يستمدون مبرر وجودهم فقط من الخيرات التي يزودونْ بها الشعوب ، بفضل مواهبهم وفضائلهم . لهذا فإن من الواجب أن تتأسس السياسة على الطبيعة والتجربة والمنفعة العامة بدل أن تقوم على الشهوات والاهواء والمنفعة الخاصة للحكام .

هكذا تُستخلص المبادىء السليمة والبديهية والبسيطة للمذهب الطبيعي(Naturalisme) ، الذي يُقصد به الفلسفة المادية للطبيعة ، هذا الكل الكبير الذي لم يُخلق إلاّ من مادة وحركة . إن هذه المبادىء هي مبادىء الاخلاق الطبيعية ، التي من المهم تعليمها للشعب . فليس فيها بذاتها أي شيء تهديمي . إنها ترتاح بشكل رائع للسلطة والقانون (الذي يجب أن نرى فيه « مجموع إرادات » المجتمع ، والضمانة لتنفيذ الميثاق الاجتماعي) . إن هذه المبادىء تشير ، بما فيه الكفاية ، الى أنَّ أيَّ سيد لا يمكن أن يكون سعيداً في مجتمع تعيس . إنها تحث الملك المستنير حول مصالحه الحقيقية على أنْ يُنصِّبَ نفسه كمصلح في دولته . لا ، إن السلطة ليست عدواً لهذه المبادىء (طالما أنها ليست تعسفية أو عمياء ، وأنها تقوم على الرضى الصريح أو الضمني ، وأنها تقبل بوجود توازن عادل بين السلطة والحرية [2] .

---

(1) حول « الديمقراطية » ـ انظر ، « في الانسان » ـ الفقرة الرابعة ـ الفصل الثاني .

(2) أنظر : نظام الطبيعة (أو « في قوانين العالم الطبيعي والعالم الاخلاقي ») . مقدمة . ي . بلافال-Hildesheim ـ 1966 (Y. Belaval) ـ مجلدان . حول « الضرورة » ص : 285 وما بعدها . و « الطبيعة ذات القوانين الثابتة » ص : 296 و305 ، وحول المنفعة والفضيلة والسعادة ، أنظر : « السياسة الطبيعية أو خطاب حول المبادىء الحقيقية للحكم (La Politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement) ـ لندن ـ 1773 ـ ص : 69 . حول انجلترة = ص : 274 وحول السيد المصلح والاصلاحي : أنظر : النظام الاجتماعي أو المبادىء الطبيعية للاخلاق والسياسة مع بحث حول تأثير الحكم على العادات « (Système social = ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du

إن عدوها هو الدين ، هو الله أو الآلهة ، هو اللاهوت . إنه الخرافة ، بالتأكيد . لكن هولباخ يذهب لما هو أبعد من ذلك . إن ما يضعه قيد الاتهام ، منذ « المسيحية المكشوفة » (Le Christianisme dévoilé) في عام 1761 ، و « العدوى المقدسة » (La contagion sacrée) في عام 1768 ، هو الشعور الديني بحد ذاته . إن ما يطارده بضراوة هو « الفوق طبيعي » (Le surnaturel) باعتباره تحدياً دائماً للعقل والطبيعة : الطبيعة المفترى عليها ، المعروضة كأنها « ركام دنيء من مادة سلبية تماماً » ؛ الطبيعة المجردة من حقوقها لفائدة هذا الكائن غير القابل للفهم والمسمّى بالله ، من قبل دَجّالين ، والمُعلَن بأنه الأكثر أهمية من كل الكائنات ! إنها أوهام الخيال التي تولد أشباحاً وقوى غير مرئية لا يقوم تهديدها إلاّ بمساندة القوى المرئية بشكل جيد . (لأنه إذا كان الامراء يستمدون سلطتهم من الله ، فإن هذه السلطة تكون بلا حدود ، إلاّ إذا كانت هذه الحدود هي التي يفرضها عليهم الكُهّان . في حين أنهم إذا كانوا يستمدونها من البشر ، وإذا لم يكونوا يتمتعون بها الاّ شرط أن يجعلوهم سعداء ، فإن البشر لا يمكن أن يكونوا مُلزمين بالوفاء بتعهداتهم ، إذا أخلوا هم بها ») .

إن العدو إذن ليس المسيحية فقط . فالمذهب التأليهي (déisme) أو التوحيدي (Théisme) ، والدين المسمّى بالطبيعي لها كلها أيضاً أسس مشكوك فيها ، وتتجه حتماً للتحول الى خرافة . إن تثبيت الخط الفاصل بين التأليهيين أو التوحيديين ، وبين أكثر المؤمنين سذاجة هو أمر مستحيل .

ومع ذلك فإن هولباخ ، الذي ساهم كثيراً ، حسب التعبير الشهير لديدرو ، في « مطر القنابل » التي سقطت ، في ذلك العصر ، على بيت الرب ، لم يكن لديه إلاّ القليل من الاوهام . فهو يعلم أنه لن يقود ، في حياته ، الناس العاديين للمبادىء السليمة للمذهب الطبيعي ، وقبل كل شيء للالحد ، الذي هو ، في نظره ، مصدر كل فضيلة (*) . لكنه كان يعتمد على عامل الزمن ، وعلى الانوار التدريجية للقرون ، من أجل أن يقود للعرش ملوكاً مستنيرين ومقتنعين بمساوىء الدين والكُهّان .

وبانتظار ذلك ، حَوّل هولباخ للطبيعة كل قدراته على التمجيد والحماس والحنان . تلك القدرات التي لم تجد لها عملاً في الدين . « يا أيتها الطبيعة يا سيدة كل الكائنات ! وأنتن يا بناتها الفاتنات : الفضيلة والعقل والحقيقة ! كُنَّ للأبد آلهتنا الوحيدات . فإليكن ـ يجب تقديم بخور واحترامات الارض . بيّني لنا إذن ، يا أيتها الطبيعة ، ما يجب على الانسان أن يفعله من أجل الحصول على السعادة التي جعلتيه يرغب بها » . إن هذه الطبيعة ـ الإله تمنع ، بواسطة فم البارون البليغ ، البشر من مقاومة قانونها السيد الذي يتجلى في النزوع للسعادة « في كل لحظة من حياتهم ،

= gouvernement sur les mœurs) ـ منشورات Miogret ـ باريس ـ 1822 مجلدان ـ المجلة الثاني ـ ص : 65 وما بعدها .

(*) لقد وُصِفَ كتابه « نظام الطبيعة » بأنه « توراة الملحدين » .

والذي يأمرهم » بالتمتع ، بلا خوف ، بحونهم سعداء »[1] .

ويرفع هولباخ ، تماماً مثل هلفيتيوس ، احتجاجاً ضد وضع المرأة ، وضد التربية التي تُعطى للنساء (أو بالأحرى التي لا تعطى لهن !) ، وضد قدرهن في أن يَكُنَّ « مُضْطَهَدات » في كل مكان . إنَّ لهن أيضاً الحق بسعادة حقيقية ودائمة : وهذا ما يبدو أن الرجال ينسونه .

لكن مؤلِّف « السياسة الطبيعية » ، وعلى خلاف هلفيتيوس ، يقبل من حيث المبدأ ، بوجود لا مساواة أصلية بين الكائنات البشرية . فهو يتمرد على هذه « المساواة المزعومة » التي اعتقد البعض أنّها كانت قائمة بينهم في الازمنة الاولى . ويرى أنَّ اللامساواة كانت دائماً ضرورية . وأنَّها أجبرت البشر على تقديم المساعدة لبعضهم البعض ، وجعلت من الملكية ضرورة : لأنَّه جرت ، بدون جدوى ، محاولة « لجعل كل الاشياء مشتركة » بين كائنات غير متساوية في قوتها وروحها وصناعتها ونشاطها . ويعود هولباخ ثانية لفكرة المنفعة : فلكي يكون كل المواطنين في دولة ما متساوين ، يجب أن يكونوا نافعين للدولة بشكل متساوٍ[2] .

ولنذكِّر ، في الختام ، بأن هولباخ كان قد طلب الى السيد المستنير أن يكون « مُصلحاً » (بالمعنى الوارد ، إجمالاً ، في الموسوعة) وإصلاحياً ! . أُفٍ من العلاجات المتطرفة للثورة العنيفة ، التي هي دائماً أكثر قسوة من الشرور التي ينبغي الشفاء منها ! . وإذا بقي أن الامة لديها الحق (باعتبارها المصدر الوحيد والحقيقي لكل سلطة شرعية) في إبداء الرأي في حكومتها وقوانينها ، فإن هولباخ يوضح بأن مثل هذا الرأي يجب أن يستند على القوانين الاساسية : إن من المستبعد أن يقوم مواطن ما ، من شأنه أن يكون معمياً بالحقد أو الهوى العابر ، بتنصيب نفسه ليحاكم أو ليعاقب رؤساء المجتمع .

لقد أشرنا سابقاً للانتهازية السياسية للموسوعيين ولحذرهم ، وتحسسهم للوقائع ، وتكيفهم المرن مع الظروف . وها هو هولباخ يقدم لذلك مثالاً جديداً . فهو لم يفكر أبداً ، باعتباره مفكراً سياسياً ، في غرس أفكاره ومطالبه في الواقع مباشرة ، بالرغم من أنه كان ، كمنظرٍ لنظام الطبيعة ، متعصباً للتجريد . لقد أدرك أن صوت العقل ـ وصوت العقل هو الذي يجب الاصغاء اليه دائماً ـ لا يطالب لا بالتمرد ولا بالدم ؛ وأن الاصلاحات التي يقترحها ستكون مضمونة بشكل أفضل ، لأنها تتم بشكل بطيء . إن الشرور والتجاوزات هي كبيرة بالطبع ، لكن الامر المستعجل هو تنوير كل مداها ، وتنوير البشر بها . إن هولباخ ، من جهته ، لا يحرم نفسه من هذه المهمة . فهو يُشهِّر ويجادل بشراسة (إن « المحاولة حول الاحكام المسبقة » التي صدمت بقوة ملك بروسيا ، الذي وصف المؤلِّف بأنه « كلب هائج » ، تبين ذلك كفاية !)[3] .

---

(1) حول هولباخ والدين ـ انظر ـ « نظام الطبيعة » ـ المجلد الثاني ـ الفصل الخامس ـ ص ؛ 159 وما بعدها .

(2) حول « اللامساواة » ـ انظر « السياسة الطبيعية » ـ ص : 18 -19 والنظام الاجتماعي ـ المجلد الاول ـ ص : 140 وما بعدها ـ والمجلد الثاني ص : 41 .

(3) انظر ـ « النظام الاجتماعي » ـ ص : 34 ,58 أنظر ايضاً ـ ب . نافيل(P. NAVILLE) « دو هولباخ والفلسفة العلمية في القرن الثامن عشر »(D'holbach et la philosophie scientifique an XVIII siècle) ـ باريس ـ Gallimard -1966 .

4 ـ حالة دافيد هيوم(D. Hume) (1711 -1776)

« إن صيغ هيوم ، الذي لا يتفق مع النموذج العام للانوار بالنسبة لفلسفة التاريخ وبالنسبة لنظرية المعرفة وفلسفة الدين . . . . ، تتسم بطابع التشاؤم والزهد » . .

أ . كاسيرر(E. CASSIRER)

« إن القدرة التدميرية لهيوم تتناقض مع ضعفه كمبدع ، وذلك بشكل أوضح في كتاباته السياسية ، منه في مؤلفاته الاخرى » .

لسلي ستيفن(Leslie STEPHEN)

كان على جان جاك روسو أن يخصص مقطعاً من اعترافاته(Confessions) (« آن الاوان لقول شيء ما عن السيد هيوم ») لهذا الفيلسوف الاسكتلندي ، الذي كان قد اكتسب لنفسه شهرة كبيرة في فرنسا ، ولا سيما بين الموسوعيين ، والذي كان ينتظر أن يجد فيه (وقد أخطأ في ذلك) إنساناً نادراً . لقد آن الاوان لمن يسعى جاهداً لعرض الاساسية لسياسة العقل في قرن الفلاسفة ، لأنْ يقول « شيئاً ما » عن هذا الانسان الذي كان محيراً أكثر مما كان جذاباً ، والذي تستحق « حالته » تحليلاً مختصراً .

لقد استخدم هيوم الذي كان متشككاً (حسب الصفة التي أسندت عادة « لمونتاني الانجليزي » هذا) أقل مما كان تجريبياً خاضعاً للتجربة ولضرورات المنفعة (حيث سبق في ذلك هلفيتيوس) عقله كغربال لا يرحم من أجل حل المسألة القديمة المتعلقة بأساس الالزام السياسي ، وتهديم صرح الحق الطبيعي ، هذا البناء النموذجي للعقل ، كما كانت تفهمه الحداثة(1) .

لقد أخذ هذا الصرح ، الذي كان بمثابة كاتدرائية للافكار ، ذات نمط توماسي ، والذي أضفى عليه غرونيوس وبوفندورف طابعاً علمانياً ، شكله النهائي على يد لوك . إننا نعرف هذا الشكل النهائي الذي يرى بأنَّ العقل الطبيعي يُعَلِّم البشر بعض مفاهيم الاخلاق والعدالة المُسَمَّاة بقوانين الطبيعة ، التي هي حقائق بديهية بذاتها ، وحقائق أبدية ؛ وأنَّ تكوين المجتمع السياسي كان قد تَمَّ

---

(1) أنظر ـ لسلي ستيفن(L. Stephen) « الفكر الانجليزي في القرن الثامن عشر »(English thought in the eighteenth Century) ـ نيويورك ـ1949 ـ الطبعة الثالثة . ومقالة ر . دوراتيه « الالزام السياسي برأي هيوم »(L'Obligation politique selon hume) في « المجلة الدولية للفلسفة ـ بروكسل ـ1976 . وايلي هالفي (E. HALEVY) « تكوُّن الراديكالية الفلسفية »(La formation du radicalisme philosophique) ـ باريس ALCAN -1901- 1904 ـ الجزء الاول الفصل الثالث ـ ص . 130 وما بعدها . وكرين بريتون (C. BRINTON) « أفكار ورجال : قصة الفكر الغربي »(Ideas and men: The story of western thought) منشورات Jonathan cape ـ لندن ـ1951) . و هـ . فلاشو(G. VLACHOS) « محاولة حول سياسة هيوم »(Essai sur la politique de Hume) باريس ـ Domat- Montchrestien -1955) .

بموافقة الافراد ، وعن طريق نوع من العقد الاصلي ، الذي بدونه لم يكن هناك وجود لأي سلطة شرعية . لقد كان هدف هذا المجتمع يتلخص في أن يضمن بشكل أفضل ، ولقاء حدٍ أدنى من التضحيات من جانب هؤلاء الافراد الذين أصبحوا مواطنين ، تطبيق قوانين الطبيعة ، وكذلك تمتع هؤلاء بحقوقهم الطبيعية (وفي مقدمتها الحرية والملكية) . ولهذا فإن انتهاك السلطة الاجتماعية لهذا الهدف يبرر التمرد .

على هذا كان هيوم (الهدّام على الصعيد الفلسفي ، والمحافظ المستنير ، في نفس الوقت ، على الصعيد السياسي ، حيث كان ليبرالياً وعضواً في حزب التوريز المحافظ) يرد بقوله : إن العقل كان بالطبيعة غير قادر لوحده على إملاء قواعد ضرورية في ميدان الاخلاق والعدالة ، تكون بديهية وأبدية . لكنه كان يستطيع ، على الاقل ، أن يقود بشكل مفيد الاهواء الانسانية بتعليمها كيف تحسب نتائج هذا العمل أو ذاك ، وذلك من وجهة نظر الألم الأقل أو الارتياح الاكبر الذي يمكن استخلاصه منه (وكيف يُفَضَّل ، بشكل خاص ، مصلحة أكثر بُعداً ، ولكن أساسية على مصلحة آنية أو قريبة ولكن ثانوية !). هذه نقطة أولى .

أما النقطة الثانية فهي إنَّ هيوم لم يكن ينكر وجود بعض قواعد السلوك السياسي والاجتماعي المقبولة بشكل كلي . لكن هذه القواعد كانت ، في نظره ، نتاج الممارسة والتجربة التاريخية الحقيقية وليست عبارة عن استنتاجات لعقل مجرد . لقد كانت هذه القواعد ناشئة عن الاتفاق ، وليس عن الطبيعة ، وبهذا المعنى فإنها تعتبر إصطناعية . وهكذا يميز هيوم بين مجموعتين أو جسمين من الاتفاقيات المنفصلة جيداً عن بعضها البعض ، بالرغم من أنها تتعلق بنفس المفهوم المنفعي : فهناك من جهة « قواعد العدالة » التي يهيمن عليها احترام الملكية ، ومن جهة أخرى جسم من الاتفاقيات التي تستند لأصل الحكم ولشرعية السلطة السياسية . إن مؤلف « بحث في الطبيعة البشرية » (Traité de la nature humaine) (1739 -1740) ، الذي لم يكن قد بلغ حينذاك الثلاثين سنة) ، و « محاولات سياسية »(Essais Politiques) (1742 -1748) و « تحقيق حول مبادىء الاخلاق »(1751) (Enquete sur les principes de la morale) ، يقدم لنا تفسيراً مؤثراً ، في واقعيته الجافة ، لهذا الاصل والشرعية (1) .

لماذا الحكم ؟

في ماذا إذن يجب أن نرى في الحكم إبداعاً مفيداً ، وحتى في بعض الظروف ، ضرورياً بصفة مطلقة ؟. يجيب هيوم : في كونه علاجاً لميل البشر الطبيعي لانتهاك قواعد العدالة بدافع المصلحة الآنية التي يمكن أن يجدوها في ذلك . فنظراً لعدم إمكانية تغيير طبيعتهم ، وهو الأمر المستحيل ، فإن لديهم ، على الاقل ، القدرة على تغيير وضعيتهم من خلال تطبيق مبدأ المنفعة . وبعبارة أخرى ، فإنه يكفيهم أن يجعلوا من احترام قواعد العدالة ، الذي لا يُقدِّم إلاَّ مصلحة بعيدة ، مصلحة آنية لبعض الاشخاص الخاصين الموصوفين بالحكام : مثل الملوك ووزرائهم . إن هؤلاء يقومون بتأمين

(1) انظر - جـ هـ . سابين - المرجع السابق ذكره - ص : 508 .

احترام القواعد من خلال معاقبة أي شخص ينتهكها . وهكذا يجد البشر ، الذين أصبحوا محكومين ، أنفسهم مجبرين على أخذ مصالحهم الحقيقية والدائمة بعين الاعتبار ، سواءً برضاهم أم غصباً عنهم : فالتجربة التي تتكون لديهم حول الامن الذي يوفره لهم المجتمع السياسي تُعِدُّهم بشكل حتمي لطاعة السلطة . إنهم ، بكلمتين ، يعتادون على الطاعة .

وباختصار ، فإن المصدر الحقيقي للولاء السياسي ، والسبب الحقيقي لاضفاء الطابع الشرعي على السلطة ، يكمن ، حسب رأي هيوم ، في العادة .

العادة وليس الرضى . العادة وليس الالتزام بالتمسك بوعد قُطِعَ تعاقدياً .

إن من الممكن القبول ، بدون شك ، (وهيوم يقبل بهذا) بأن الولاء ، في الاصل ، قد أضيف على احترام وعد ما ، وأنه ارتكز لمدة ما من الزمن على هذه القاعدة . لكنه وجد سريعاً « جذوره الخاصة » ، وأساسه المستقل ، خارج إطار أي عقد أصلي .

ويضيف هيوم ، مبرهناً على حجته : سيقال بأننا ملزمون بطاعة السيد لأننا وعدنا ضمنياً بالقيام بذلك . ولكن لماذا نكون إذن مجبرين على احترام تعهداتنا ؟ . لأنَّ علاقاتنا مع أمثالنا لن تقدم لنا أي أمان إن لم نفعل ذلك . وهذا هو ، بالضبط نفس السبب الذي يفرض الطاعة للسيد : وبدونه لن يستطيع البشر أن يعيشوا في مجتمع ، على الأقل ، متحضر . لهذا فإنَّ من غير المفيد كلياً تفسير الالتزام السياسي (أو الولاء) بالالتزام الاخلاقي بالتمسك بالوعود ، وإخضاع الالتزام الاول للثاني - كما يريد ذلك منظرو الحق الطبيعي - لأنَّ كلاً منهما يجد أساساً كافياً في « المصالح العامة للمجتمع وحاجاته » . ويقترح هيوم ، الساخر ، أن يُوَجَّهَ سؤالٌ للاكثرية الكبرى من أعضاء أمة ما حول ما إذا كانوا قد وافقوا إطلاقاً على سلطة حكامهم أو وعدوا هؤلاء بالطاعة . إن السؤال ، يضيف هيوم متهكماً ، سيبدو لهم غريباً جداً ؛ وسيجيب المعنيون بالامر عليه بالتأكيد بأنَّ القضية لا تتعلق بموافقتهم ، وإنما هم « يطيعون بالولادة » (Born to such obedience) .

ويكتب هيوم عدو التقاليد القائلة بالعقد المسمّى « بالبدائي » ، بسخرية مشابهة ، ولكن في شكل آخر :

« إذا ذهبت للتبشير ، في أغلبية أقطار هذا العالم ، بأن العلاقات السياسية تقوم فقط على موافقة طوعية أو على وعد متقابل ، فإنَّ الحاكم سيسجنك فوراً وكأنك متمرد بنوي إهمال روابط الطاعة . هذا إذا لم يقم أصدقاؤك ، قبل ذلك ، بسجنك وكأنك مجنون ، لكونك قلت مثل هذه الاشياء اللامعقولة »[1] .

حق المقاومة :

إن كل هذه المحاكمات الفكرية تجعلنا نتوقع بسهولة موقف المؤلِّف من حق التمرد أو بتعبير أفضل المقاومة (النشيطة) الغالي جداً والمقدس جداً في نظر لوك ، وذلك باعتباره النقطة الثالثة أو

---

(1) انظر المقالة السابق ذكرها لدوراتيه - ص : 94 -96 -100 -101 -103

المظهر الثالث من هذا البناء (أو التهديم) الهيومي .

إنَّ من الواضح أنه ، إذا كان البشر يطيعون بالولادة ، وعلى إثر عادة طويلة تعاقد عليها الاجداد ونقلت عنهم ، وإذا كانت السلطة ، حتى المُغْتَصَبَة في الاصل ، تصبح شرعية بالتقادم ، فإن الانقطاع العنيف ، أي التمرد ، الذي يضع كل شيء موضع الاتهام ، ولا سيما كل النتائج الخيِّرة للحيازة الطويلة وللعرف والسوابق ، ولِقدمِ طرق العمل والتفكير ، لا يمكن إلاَّ أن يوحي لهيوم بعدم ثقة عميقة .

إلاَّ أن هذا لا يعني بأن من المناسب تصنيفه ضمن فئة المدافعين عن الطاعة السلبية . فقد كان يرتعب من هذه الطاعة ، بالرغم من تعلقه بالسلام المدني والنظام الاجتماعي . (ولنكرر) بأن هذا المحافظ كان مستنيراً وأن هذا العضو في « حزب التوريز » كان ليبرالياً . لقد كان بعيداً عن رفض كل افتراض لمقاومة شرعية . إن كل شيء ، بالنسبة له ، يكمن في أن نكتشف لهذه المقاومة أساساً منفعياً .

إنَّ هيوم يفكر كما يلي : بما أنَّ الطاعة هي نتيجة لسبب يتجلى في مصلحة المحكومين بالحماية الاجتماعية ، فإن هذه النتيجة يجب أن تتوقف ، إذا ما توقف السبب ، واذا ما دفع الحاكم المدني « قهره لحد جعل سلطته لا تطاق تماماً » .

ولكن إذا كان هذا المبدأ العام لا جدال فيه ، فإنه يتجاوز الممكن . كما أن من المستبعد أن يَدَّعي أنه يملي ، في كل حالة نوعية ، قواعد قابلة لأن تحسم كل جدال حول الشرعية الحالية للمقاومة . « إن درجة الضرورة » التي يمكنها أن تبرر هذه المقاومة ، ينبغي أن تُقَيَّمَ في كل مرة على حده .

كيف يمكن بعد هذا التوضيح رفض الفكرة القائلة بأن هيوم يختار بإصرار تفسيراً « مقيداً » ؟ . إن ما يجب أن يؤخذ بالحسبان ، بنظره ، هو فقط الحالات الميؤوس منها : مثل حالات « الطغيان والقمع القاسي » التي تصبح المقاومة فيها الملجأ الأخير في وجه خطر « متطرف » . إلاَّ أنه ليس هناك من شيء أكثر استثنائية من مثل هذه الحالة ، ولا من شيء أكثر خروجاً عن القاعدة العامة التي تطلب الخضوع . « إن مصلحتنا ترتبط دائماً بجانب طاعة الحكام . وليس هناك إلاَّ ميزة كبيرة آنية يمكن أن تقودنا للتمرد ، وتجعلنا نهمل المصلحة البعيدة التي لدينا في الحفاظ على السلام والنظام في المجتمع »[1] .

لقد كان الأوان قد آن بالفعل (لكي نأخذ ثانية جملة جـ . جـ . روسو) لقول شيء ما عن هيوم . لقد كان من الواجب أن ننوه ببعض المظاهر البارزة في الفلسفة السياسية التي تطورت ، والحق يقال ، بشكل غير ملحوظ أحياناً ، من خلال عدد هام من الترددات بل والتناقضات . إنها مظاهر بارزة وبليغة الاثر ، بشكل خاص ، لما يجب تسميته بحالة هذا المفكر الفريد ، المستبل في

(1) المرجع السابق ـ ص : 95 .

نسف الاسس الفكرية لقرنه ـ قرن الانوار ـ والذي كان يمتلك ، من جهة أخرى ، ولأقصى حد روح هذا القرن وأسلوبه .

5 ـ الفيزيوقراطيون أو الاقتصاديون

لقد اكتُشف السر ، على حد قول ديدرو الفيلسوف ، كما كَتَبَ ، في إحدى نوبات حماسه ، في تموز 1767 . « السر الحقيقي ، السر الابدي ، الذي لا يتغير ، لأمن الامبراطوريات ودوامها وسعادتها الابدية » ـ بحيث أنه لم يعد هناك مجال للتأسف على مونتسكيو !

ماذا حدث إذن ؟ . بكل بساطة ، أنَّ لومبرسيه دو لا ريفيير (Lemercier de la Rivière) نشر كتاب « النظام الطبيعي والاساسي للمجتمعات السياسية » (L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques) الذي لقي نجاحاً مدوياً .

إن المؤلِّف ينتمي « للمدرسة » ، أو كما كان يُقال حينذاك ، « لطائفة » « الفيزيوقراطيين » ، أو « الاقتصاديين » ، التي أسَّسها الدكتور كيناي (Dr Quesnay) ، طبيب مدام دو بمبادور (Mme de pompadour) ، الذي أصبح مشهوراً بفضل كتابه « الجدول الاقتصادي » (Tableau économique) الصادر في 1758 .

إن أهمية الكتاب الذي أطراه ديدرو كثيراً تعود لقيامه بتطبيق الصيغة السياسية المُسَمَّاة « بالاستبدادية الشرعية » على المبادىء والممارسة الاقتصادية « للطائفة » ، وذلك وفقاً للعرف الذي اختطه المؤسِّس(1) .

إن الاقتصاد الفيزيوقراطي (وهذا الاسم يعود لأحد أتباع هذه المدرسة ، وهو ديبون دو نمور (Dupont de Nemours) ، الذي نشر ، في عام 1768 ، كتاباً بعنوان « فيزيوقراطية » (Physiocratie)) يُقدِّم نفسه باعتباره حكم الطبيعة (Phusis) ضد الماركنتيلية (mercantilisme) ، والكولبيرتية (Colbertisme) . إنه يقوم على تفوق الزراعة ، لوَحيدة المنتجة ، « والمال البدائي لثرواتنا » : من هنا ينبع النفوذ والقيمة المناسبة لِملكية الارض ، هذه الوسيلة التي أصبحنا بها مُهَيَّئين لنكون « سبباً عميقاً لتخليد عمل الخلق الكبير ، وللتعاون على مرأى من الخالق » (على حد تعبير كيناي) .

---

(1) أنظر ـ جـ . ولرس (G. Weulersse) « الحركة الفيزيوقراطية في فرنسا » (Le mouvement physiocratique en France) ـ باريس ـ ALCAN ـ 1910 . (أعيد نشره في عام 1971) ـ و « جيد (Gide) و « ريست (Rist) تاريخ للذاهب الاقتصادية » (Histoire des doctrines économiques) ـ الطبعة السابعة . باريس 1959 ـ و ا . جيمس (E. James) « تاريخ موجز للفكر الاقتصادي » (Histoire sommaire de la pensée économique) الطبعة الثانية ـ باريس ـ Montchrestien ـ 1959 و جـ . ولف (J.Wolff) « المؤلفات الاقتصادية الكبرى » (Les grandes œuvres économiques) ـ باريس ـ Cujas ـ 1973 .

إن الملكية العقارية لا تنفصل عن ملكية الاموال المنقولة ، المكتسبة عن طريق البحوث والاعمال ، كما لا تنفصل عن الملكية الشخصية ، أو بعبارة أخرى ، عن الحرية العامة : فلكل مالك ، حسب رأي المؤسس ، الحق الطبيعي بأن يستعمل ، « بمعرفة ، كل القدرات التي وزعتها عليه الطبيعة بشرط أن لا يضر بنفسه أو بالاخرين » . إن الحرية الاقتصادية ، التي تُلَخِّصُها عبارة دعه يعمل ، هي المظهر الاساسي لهذه الحرية العامة . وعليه فإنَّ لكل فرد الحرية بأن يزرع ما يعود عليه بأكبر قدر من الكسب؛ وله الحرية في البذخ، لأن تمتع الاغنياء « يولد الثروات ويديمها »؛ وله أيضاً الحرية والاعفاء المطلق من الرسوم في التجارة ، سواءً الداخلية منها (حرية انتقال الحبوب) أم الخارجية (حرية تصدير الحبوب) . هكذا ستزدهر الزراعة . فطالما أن الملكية العقارية والمنقولة ستكون محمية بشكل مضمون من « السارقين والاشرار » : « فإنَّ الامان ، الذي يكوِّن ، مع الملكية والحرية ، الشعار الثلاثي الفيزيوقراطي ، سيتوفر . وهذا هو « النظام الاجتماعي بكامله » كما يعلنه لوميرسيه دولا ريفيير[1] .

إلاَّ أن الحرية السياسية البحتة تُستبعد ، بشكل غريب ومتناقض ، على ما يبدو ، من هذه الحرية العامة . وفي حين أن الحرية السياسية كانت تضمن ، لدى لوك ، كل الباقي (إن الضمانية(garantisme) هي السمة المميزة للفردية الليبرالية) ، فإن الفيزيوقراطيين ، تلامذة لوك ، كانوا يرفضونها . إنَّ إحدى الحِكَم العامة للحُكْم الاقتصادي لمملكة الزراعية ، التي قال بها الدكتور كيناي ، تقول بأن السلطة السيدة يجب أن تكون وحيدة وأعلى من كل الافراد ، ومن كل « المشاريع الظالمة للمصالح الخاصة » . إلاَّ أن ميزان القوى (« والقوى المضادة ») العزيز جداً على مونتسكيو والمتأثرين بالتجربة الانجليزية ، لا يمكن إلاَّ أن يشجع هذه المشاريع وحربها المتبادلة ، وذلك على حساب الخير العام ، وبشكل يُنتهك فيه « النظام الطبيعي والاساسي » . وهكذا نرى في ماذا يأتي البرهان المدوي للومرسييه ، في عام1767 ، ليدعم بقوة أطروحة زعيم المدرسة .

إن الامر يتعلق ، حسب رأي المؤلف ، باكتشاف ـ وليس بتأسيس ـ نظام أساسي للمجتمعات ، لا يمكن لها أن تبتعد عنه بدون أن تخون مصالحها الحقيقية . وهذا النظام يتجلى في « الاتفاق التام بين المؤسسات الاجتماعية » الذي تتعلق به سعادة البشر وتكاثرهم . إن هذا النظام هو نظام طبيعي ، بمعنى أنه متفق مع الطبيعة ، ويرتكز على احترام القوانين الطبيعية التي نعرفها . إنه يفرض نفسه على السيد ، الرئيس الوحيد ، الوراثي ، الذي يملي القوانين الوضعية ، قوانين الدولة : التي هي مجرد إثبات للقوانين الطبيعية وإعلان عنها . فكيف يمكن للسيد أن يعمل ضد هذه القوانين ، في حين أن رخاء المملكة يتعلق بها ، وبشكل لا ينفصل عن مصلحته الخاصة كشريك وراثي في ملكية كل أموال رعاياه ؟ كيف يمكن لارادته السيدة أن تعبر عن شيء آخر غير خضوعه لهذا النظام الذي تنيره البداهة ؟ « إنه يستطيع فعل كل شيء ، باستثناء ما يستحيل عليه أن يريده » .

---

(1) جـ . ولرس ـ المرجع السابق ذكره ـ المجلد الثاني . « اسس النظام الاجتماعي » .

إستبدادية ، نعم . لكنها مُطَهَّرة تماماً من التعسف : إنها شرعية ، على حد قول المُنَظِّر البارع . أما بالنسبة للرعايا فكيف يمكن لهم ، وهم المستنيرون بتعليم عام مناسب ، أن يفكروا في عدم طاعة « المستبد الشرعي » المذكور ، الذي هو مجرد مترجم استبدادي للقوانين الطبيعية ؟ . ويتساءل لوميرسييه مبتهجاً بانتصاره : هل طرحت أبداً على بساط البحث مسألة التمرد ضد بداهة هندسة أقليدس ، التي جعلت « المستبد اقليدس ، يسود ، منذ عدة قرون ، وبدون تناقض ، على كل الشعوب المستنيرة »؟ فلنخضع أنفسنا نحن كذلك للاستبدادية الشرعية لبداهة النظام الاساسي! إن إرادة السيد ليست هي بالحقيقة التي تُبينُ القانون »(1) .

لقد كان على توكوفيل(Tocqueville) ، الخطير ، أن يسخر ، بنوع من الدعابة الفظّة ، من « الطائفة » ، لاعتقادها بأنها وجدت في الصين الامبراطورية النموذج الكامل لهذا الشكل من الحكم . « إن الفيزيوقراطيين يشعرون بأنهم متأثرون ، وكأنهم مفتونون ، لرؤية بلد يقوم فيه السيد المطلق ، ولكن المتحرر من الاحكام المسبقة ، بزراعة الارض ، بيديه ، مرة في العام ، من أجل تشريف الفنون النافعة ؛ بلد يتم فيه الحصول على كل المناصب بمباريات أدبية ؛ بلد ليس له كدين إلاّ الفلسفة ،وكأرستقراطية إلاّ المتعلمين »(2) .

إستبدادية مستنيرة و إستبدادية شرعية

إن من الصحيح القول بأن تعبير الاستبدادية الشرعية نفسه الذي جعله لوميرسييه تعبيراً دارجاً ، لم يَكُفّ عن أن يكون موضوعاً للنقد في داخل الطائفة نفسها ، ومن باب أولى في خارجها ، وذلك لما كان يتضمنه من إثارة وفظاظة بالنسبة « للآذان الحرة » . ومع هذا فإنه لم يكن هناك ما يمنع من إجراء مقارنة سريعة ومفيدة ، على ما يبدو ، في عصر عَرِفَتْ فيه صيغة « الاستبدادية المستنيرة » النفوذ الذي رأيناه ، بين هذه الصيغة وتلك التي أطلقها الفيزيوقراطيون .

إن ما ينبغي تسجيله في البداية هو أن هناك تعارضاً جذرياً فيْ الغايات بين كل منهما .

إن الفيزيوقراطيين يطرحون بوضوح ، كغاية ، تحقيق الحقوق الطبيعية للفرد . وهم لا يرون في السلطة المسمّاة (برعونة) « بالإستبدادية » إلاّ وسيلة . وهذا الامر يبدو حقيقياً بالنظر لأنّ مثالهم الاعلى يتجلّ في أقل حكم ممكن . لقد احتج الماركيز دو ميرابو(De Mirabeau) ، والد الخطيب ، والمتعاون الهام مع كيناي ، باسم الطائفة ، على الهوس الفرنسي في الاستنجاد بالحكومة : « يجب أن نعلم الحكومة كل شيء ، وتنظم كل شيء ، وتعالج كل شيء . والشعب وأناس الريف الطيبون هم الذين يقدرون على فهم ذلك . فليس هناك أي واحد منهم لا يبتهل للمسيح من الامر الالزامي ، المعصوم » . أما فيما يتعلق بكيناي نفسه ، فهل يجب تكرار الحكاية المعروفة جيداً لمحادثته

---

(1) انظر : لوميرسييه « النظام الطبيعي . . . » (لندن1767-Jean Nourse) الفصل الرابع والعشرون ـ ص : -186 185 .

(2) أنظر الاعمال الكاملة لتوكوفيل المجلد الثاني ـ « النظام القديم والثورة » (L'Ancien Régime et la Révolution) ـ ص : 213 .

مع ولي العهد ، والد من سيصبح لويس السادس عشر ، الذي كان يشكو أمامه من صعوبات مهنة الملك (وأنه لم يكن ينبغي عليه أن يحكم) فيرد عليه كيناي بأنه لا يوافقه على ذلك . وعندما يسأله ولي العهد : « ماذا كنت ستفعل لو كنت ملكاً ؟ يجيب : « سيدي » إني لن أفعل شيئاً » - « ومن سيحكم ؟ » - « القوانين » (والمقصود بذلك : القوانين الطبيعية) . هل يجب الاشارة الى أن مثل هذا المفهوم كان بعيداً جداً عما أمكن وصفه « بجنون الحكم » . هذا المفهوم نفسه الذي استخدمه فريدريك الثاني ، وهيمن على جوزيف الثاني المحكوم عليه بمرارة الفشل ! .

إلاّ أن هذا لا يمنع من أن التشابهات أو القرابات بين الصيغتين الاستبداديتين تغلبت ، في ذلك العصر ، أي حوالي سنوات1760 ، على تعارضهما . وإذا كان ديدرو ، في1767 ، قد تحمس كما رأيناه ، فإن هذا لم يكن من قبيل الصدفة : إنها نزوة عابرة ولكنها بليغة الاثر . ولم يكن من قبيل الصدفة أيضاً أن يستمد كل من فريدريك الثاني (بشكل جزئي جداً) . وجوزيف الثاني ، وجوستاف ملك السويد ، الالهام ، عن نطاق أوسع ، من مبادىء الطائفة في سياستهم الاقتصادية والمالية . لقد أتت الدعوة الفيزيوقراطية بمحلها ، في وقت « كان التيار فيه للحق الطبيعي على الصعيد المذهبي » (كما سيقول البيرسوريل) وللاستبدادية المستنيرة على الصعيد العملي . والحقيقة أن كلاً من الصيغتين الاستبداديتين ، المستنيرة والشرعية ، كانت تعبر بطريقتها عن تعطش للاصلاحات التي لم تكن أغلبية النفوس تنتظره بعد إلاّ من الطريق الاستبدادي .

إن توكوفيل نفسه الذي كان يسخر من الهوس « الصيني » للطائفة كان يعتبر ، مثلها ، بأن الامة الفرنسية بأسرها ، في أواسط ذلك القرن ، لم تكن أكثر إلحاحاً ، في موضوع الحرية السياسية ، من الفيزيوقراطيين ، وأن أميراً يمثل مستوى ومزاج فريدريك الكبير بامكانه ، لو استطاع الوصول للعرش ، أن يحقق العديد من أكبر التغييرات التي كانت الثورة ستأتي بها ، وذلك دون أن يفقد تاجه ، بل وحتى مع زيادة سلطته بشكل قوي . إننا لم نكن نجهل بأن هذه الحالة الذهنية كانت في طريقها للتغير بشكل رصين ، في فرنسا بعد عام1770 ، وذلك لفائدة « الحرية المستنيرة » . ويبقى أن المؤرخ الذي لا يريد أن يخضع للوسواس المشوّه للثورة الكبرى ، ويتمسك فقط بفرنسا ، يجب أن يبرز بكل وضوح البُعد الاوروبي للاصلاحية الملكية في زمن الانوار .(1) .

إن من المدهش جداً ، أنّه في نفس شهر تموز من عام1767 ، الذي أطرى فيه ديدرو كثيراً لوميرسيه دو لا ريفْيير ومؤلّفه ، كان هذا الاخير موضوعاً لنقد قارص وجهه للمركيز دو ميرابو ، الفيزيوقراطي النشيط ، مراسلٌ كان هذا قد أرسله اليه . إن « البداهة » ليست هي فقط التي رُفِضَتْ في ميدان « علم الحكم » ، وإنما التبرير الفيزيوقراطي للاستبدادية الشرعية هي التي فندت أيضاً :

« لقد بُرْهِنَ على أن المصلحة الحقيقية للمستبد هي أن يحكم شرعياً ، وقد اعتُرِف

(1) أنظر حول « البعد الاوروبي للاصلاحية الملكية » ر . موسنييه(R. Mousnier) « مؤسسات فرنسا في ظل الملكية المطلقة »(Les institutions de la France sous la monarchie absolue) باريس - منشورات P. U. F 1974- المجلد الاول - ص : 522 .

بهذا في كل الازمنة . ولكن من هو الذي يقود نفسه نحو مصالحه الحقيقية ؟ . الحكيم وحده ، إنْ وُجِدَ . إنكم تصنعون إذن ، أيها السادة ، من مستبديكم حكماء بنفس المقدار . إن كل الناس تقريباً يعرفون مصالحهم الحقيقية ، ومع ذلك فهم لا يتبعونها . . . فما الفائدة من أن يُنيرنا العقل ، عندما تقودنا الشهوة ؟ . . . إن نظامكم صالح جداً لأناس اليوتوبيا ، لكنه لا يساوي شيئاً بالنسبة لابناء آدم » .

إن اسم هذا المراسل ، وعالم النفس الخالي من الاوهام ، كان : جان جاك روسو . (1) .

(1) انظر « الاعمال الكاملة » لروسو- Pléiade ـ المجلد الثالث ـ 1964 الحواشي ـ ص : 1480- 1538، 1750 .

الفصل الثاني

جان جاك روسو(1712 -1778) أو دولة الشعب

منذ ذلك الحين ، كانت نظراتي قد توسعت كثيراً بالدراسة التاريخية للاخلاق . لقد رأيت أن كل شيء كان يتوقف جذرياً على السياسة ، وأن أي شعب ، مهما كانت الطريقة التي نتناوله بها ، لن يكون مطلقاً إلاّ كما ستجعله طبيعة حكومته يكون . ولهذا يطرح السؤال الكبير حول أفضل حكم ممكن . . . » .

الاعترافات(Les Confessions)

1 ـ من « الخطب » الى « العقد الاجتماعي » .

عندما فاز جان جاك روسو(J. J. Rousseau) ، الكاتب غير المعروف ، و« مواطن جنيف » (كما سيُوقّع) ، في عام1750 ، بجائزة « الاخلاق » من أكاديمية العلوم والآداب الجميلة بديجون ، عن الموضوع التالي : « فيما إذا ساهم تجديد العلوم والفنون في تهذيب الاخلاق » ؟ («Si le retablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs?») رحّب الرأي العام بشكل غريب بظهور هذا الاخلاقي المحب لأن يكون له رأي مخالف لرأي الجميع ـ وذلك لأنه أعطى للسؤال (الذي قال عنه بنفسه إنه أحد « أكبر وأجمل » الاسئلة التي أثيرت مطلقاً) جواباً سلبياً . إن شيئاً قليلاً على الاقل ، إن لم نقل لا شيء ، كان يعلن عن ولادة مفكر سياسي سيعتبر من بين أكبر المفكرين .

لنستمع للاخلاقي ، الذي يجابه باقدام ، باسم الفضيلة والحقيقة ، كل ما كان يعلم جيداً أنه يستحوذ على إعجاب الناس (في عصر الانوار ، أكثر من أي وقت مضى) .

أ ـ الفضيلة والحقيقة : « النظام » .

كتب روسو يقول أنه بقدر ما كانت علومنا وفنوننا تتقدم نحو الكمال ، كانت أخلاقنا تفسد ، ونفوسنا تتعفن . إلاّ أن نفس الشيء حدث في كل الازمنة وكل الامكنة . أنظروا الى مصر ! أنظروا الى اليونان (باستثناء اسبارطة « المشهورة على حد سواء بجهلها السعيد وبحكمة قوانينها ») . أنظروا الى روما « التي كانت في الماضي معبد الفضيلة » ، والتي أصبحت « مسرح الجريمة وعار الامم ، والعوبة البرابرة » (*) ، أنظروا الى القسطنطينية ، أنظروا الى الصين التي وقعت تحت النير

(*) « آه يا فابريكيوس ، ماذا ستفكر نفسك الكبيرة ، لو عدت ثانية ، لسوء حظك ، للحياة ، وشاهدت الوجه الباذخ ـ

التاري الفظ ، بالرغم من العديد من المتعلمين والعلماء ! إن قليلاً جداً من الشعوب هي التي تمكنت ، دائماً وفي كل مكان ، من اكتشاف ونقض هذا التوازي بين الثقافة والانحطاط الاخلاقي . إن البذخ ، هذا الشر الكبير ، نادراً ما يسير بدون العلوم والفنون ، وهذه « لا تسير مطلقاً بدونه » . أن من الواجب أن نضع في عداد سلبياتها أيضاً الضعف في الشجاعة ، وانخفاض المؤهلات الحربية ، والمؤهلات الاخلاقية ، وذلك نتيجة للتربية « الحمقاء » التي تُعْطى للشباب . إننا نُعلِّم هؤلاء كل شيء ، باستثناء واجباتهم . إنهم لا يسمعون مطلقاً كلمة « وطن » العذبة (ولا يسمعون إسم « الله » إلاّ من أجل الخوف منه ») . إننا لا نريهم من التحف الفنية التي تعرضها المتاحف والحدائق ، صور وتماثيل المدافعين عن الوطن ورجاله العظام ، وإنما المناظر المفسدة لقصص الاساطير . « ماذا ! أتكون الاستقامة إبنة الجهل ؟ ، ويكون العلم والفضيلة متناقضين » ؟ .

ذاك هو الرأي المخالف لرأي الجميع ، والمفصَّل باقدام ـ وهذه هي الكلمة المناسبة . لكن المؤلف يهتم اهتماماً كبيراً ، في السطور الاولى كما في الاخيرة ، بأن يحدد موقع رأيه :

ففي السطور الاولى يقول : ليس العلم قط هو الذي أُهينه وانما أنا ادافع عن الفضيلة أمام رجالٍ أفضل . إن الاستقامة ما زالت لدى الناس الاخيار أغلى من علم الفقهاء . فمن ماذا عليَّ إذن أن أخاف ؟ » . وفي السطور الاخيرة ، يكتب : « يا أيتها الفضيلة ! العلم الاسمى للنفوس البسيطة ، هل يجب إذن بذل كل هذا المقدار من العناء والادوات من أجل معرفتك ؟ أليست مبادئك منقوشة في كل القلوب ، وألاّ يكفي من أجل تَعَلُّمِ قوانينك أن يعود المرء الى ذاته وأن يصغي لصوت ضميره أثناء صمت الشهوات »(1) ؟

إن هذا لا يمنع من أنه كان على روسو ، من أجل جعل مثل هذا الموقف ، وهذا التحدي لفلسفة العصر، مقبولاً ، باسم فلسفة حقيقية أكثر ، أن يَشْرَعَ بعد نشر « الخطاب » الفائز بالجائزة ، وبين عامي 1751 و1754 ، في جدل طويل ، تحول الى « مشاجرة خالدة » ، وتضمَّن ما مجموعه ضعف عدد صفحات « البحث » نفسه . لقد كانت الصفحات الجديدة صفحات تفسير ، أو توضيح ، تركت الاطروحة سليمة ، لكنها خففت ، بالمناسبة ، من حِدَّتها . لقد أدرك المعاصرون تماماً بأن جوهر الاطروحة يتمثل في القول بأن النمو المتتالي للحاجات كان شراً ، وأن تكاثرها لذي لا ضرورة له ، « تهور كبير » ، وأن هذه الفكرة كانت تماماً مضادة للتيار ، وتريد أن تكون كذلك . وقد بقي روسو ، من جانبه ، وفي كل مؤلفاته التالية ، أميناً بعمق للوحي الشهير الذي هبط عليه وهو على طريق فانسان ، حيث كان « ألف نور » ، على حد قوله ، يبهر روحه ،

- لروما هذه التي أُنقذت بذراعيك . إنك ستقول ، أيتها الالهة . . . ما هذه الاخلاق ؟ وماذا تعني هذه التماثيل ، وهذه اللوحات وهذه الابنية ؟ أيها الحمق ، ماذا فعلتم ؟ إن الذين يحكمونكم هم خطباء متصنعون . هل من أجل إغناء المهندسين المعماريين ، والرسامين ، والنحاتين والبهلوانيين ستقينسم بدمائكم اليونان وآسيا » ؟ .

(1) « الخطب » ـ « الاعمال الكاملة » ـ Pleiade ـ باريس ـ منشورات Gallimard ـ المجلد 3 ـ ص : 5-30 ـ مقدمة ف . بوشاردي (F. Bouchardy) .

ويملي عليه جوابه السلبي الذي رأى فيه أكاديميو ديجون فضيحة (*) .

هل يجب أيضاً تصديق كلام روسو عندما ألح ، في القطعة الاخيرة من الجدل الذي افتتحه « الخطاب » ، والتي أصبحت « مقدمة للرسالة الثانية الى بوردس » (آخر 1753 أو بداية 1754) ، على « النظام »(«Le Système») الذي لم يكن السؤال ، الذي عالجه البحث الفائز بالجائزة ، في نظره ، إلاّ نتيجة ملازمة له ؟. إنه ، كما يقول ، « نظام » « حزين وكبير » ، « حقيقي ولكن محزن » . إنه ، كما يزعم ، ثمرة فحص صادق لطبيعة الانسان ، وملكاته ومصيره . إن هذا النظام ، باعتباره نظام الحقيقة والفضيلة ، هو الذي يعتزم الدفاع عنه (وليس عن ج . ج . روسو ، المتهم بأنه مفكر سيء ، وكاتب سيء ، كما يقول ساخراً) ضد كل دحض وهجوم . وبهذا يسجل روسو إرادته الواضحة بتوسيع النقاش فيما بعد ، ويحدد ، بشكل خفي ولكن حازم ، انشغالات ذات طابع اجتماعي ـ نفساني ، وبشكل أوسع ، أنثروبولوجي . لقد ظهرت هذه الانشغالات ، عبر الجدل ، من خلال مظهرين على الاقل : مظهر الطيبة البدائية ، الطبيعية للانسان الذي سيفسد ، ومظهر اللامساواة ، « المصدر الاول للشر » ، الذي يُشَهِّر « الخطاب » به .

هذان المظهران ، المترابطان بشدة ، سيأتي سؤال جديد ، جعلته نفس أكاديمية ديجون موضوعاً لمباراة ، في عام 1753 ، ويدور حول « أصل اللامساواة بين البشر . وما إذا كان القانون الطبيعي يسمح بها » ، ليسمح لروسو بمعالجتها ، بصفة رئيسية ، وبجعل مدى « نظامه » ـ بما في ذلك إمتداداته السياسية ـ موضوعاً للاعجاب أو للخوف (**) .

ويوقع روسو أيضاً هذا « الخطاب » الثاني باسم « مواطن جنيف » ؛ ويرفقه باهداء طويل ومتملق لجمهورية جنيف (« للسادة الرائعين ، المشرّفين جداً ، وأصحاب السيادة ») ، وبمقدمة إيحائية يشير فيها ، دفعة واحدة ، لقصده ، ويبرزه بصورة رائعة .

ويتساءل روسو : كيف يمكن معرفة مصدر اللامساواة بين البشر ، إنْ لم نبدأ بمعرفتهم هم بالذات ؟. إن معرفة التكوين البشري هي الانفع ، بالرغم من أنها الاقل تقدماً من كل المعارف . صحيح أنّ هذه المعرفة لا تستطيع ، منطقياً ، أنْ تُؤَسَّسَ على الطبيعة الحالية للانسان ، بعد كل ما

(*) كان روسو قد التقى في فانسان (vincennes) بديدرو ، الذي سجن على أثر « رسالة حول العميان » الموصومة بالالحاد وبالمادية أنظر ـ مقدمة بوشاردي . ص : 27 وما بعدها .

(**) يقول لنا روسو في « الاعترافات » (الاعمال الكاملة ـ المجلد الاول ـ ص388 -389) أنّه من أجل أن يتأمل بارتياح في مثل هذا الموضوع ، قام برحلة قصيرة الى سان جرمان حيث بحث ووجد ، وهو « يتوغل في الغابة » « صورة الازمنة الاولى » التي كتب ، « بفخر » ، تاريخها : لقد تجرأ على « تعرية » طبيعة البشر ، وصرخ في وجوههم : « أيها الحمقى . . . تعلّموا أن كل شروركم تأتي منكم » . أما فيما يتعلق بالامتدادات السياسية ، فنشير الى أنّ روسو كان يتساءل ، منذ الآن ، عما إذا كانت عيوب المجتمع لا تعود للانسان ، بمقدار ما تعود للانسان المحكوم بشكل سيء » .

أضافته الظروف ومظاهر التقدم على حالته البدائية ، أو ما قامت به من تغيير لها ، بحيث

« أن النفس البشرية ، الشبيهة بتمثال غلوكوس الذي كان الزمن والبحر والعواصف قد شوهوه كثيراً بحيث أصبح يشبه الإله أقل مما يشبه حيواناً متوحشاً ، والتي انفسدت في وسط المجتمع بألف سبب متجدد باستمرار ، وذلك من خلال اكتساب كثرة من المعارف والاخطاء ،ومن خلال التغيرات التي حصلت في تكوين الاجسام ، ومن خلال الصدمة المستمرة للشهوات ؛ إن هذه النفس البشرية إذا صح القول في مظهرها لحد أنها أصبحت تقريباً غير معروفة وأننا لم نعد نجد فيها ، بدل الكائن الذي يتصرف دائماً إنطلاقاً من مبادىء أكيدة وثابتة . . . إلاّ التناقض المشوّه للشهوة التي تعتقد أنها تفكر ، وللادراك وهو في حالة هيجان »(1) .

ويتابع روسو حديثه قائلاً : إن فرز ما هو أصلي وما هو إصطناعي ، في هذه الطبيعة الحالية ، ليس مشروعاً سهلاً ، كما هو الحال بالنسبة لمعرفة حالة لم تعد موجودة : (*) إن الكتب « العلمية » في هذا الموضوع ليست قليلة ، لكنها لا تُعلمنا إلاّ رؤية البشر كما أصبحوا .

ب ـ من إنسان الطبيعة الى إنسان الانسان

إلاّ أن روسو ، الذي من المحتمل أن يستعمل محاكيات فكرية « إفتراضية وشرطية » (كما يقول ، في لحظة دخوله في صلب الموضوع) يعتزم أن يجعلنا نرى إنسان الطبيعة ، بانتظار أن يصبح هذا الانسان إنسان الانسان . إنه ينوي وصف حياة النوع البشري وفق الخصال المستمدة من الطبيعة ، والتي تمكنت التربية السيئة والعادات السيئة من « إفسادها » ولكن دون تهديمها . إنه يعتزم أن يبين كم تغير الانسان عما كان عليه ، وأنْ يعيد لتمثال غلوكوس صورته الحقيقية . بأي تبجيل يُعلن الاديب عن قدوم الانثربولوجي ! . « أيها الانسان ، من أي قطر كنت ، ومهما كانت أراؤك ، إسمع : ها هو تاريخك كما اعتقدت أني قرأته ، ليس في كتب أمثالك الذين هم كذّابون ، وإنما في الطبيعة التي لا تكذب مطلقاً . إن كل ما سيكون منها ، سيكون صحيحاً ؛ ولن يكون فيه من خطأ إلاّ ما سأخلطه فيه من عندي دون أن أريد ذلك » .

ما هو هذا التاريخ ، الذي ليس لدينا منه تاريخ واحد فقط ؟ وما هي هذه الرواية أو هذه المأساة التاريخية المزيفة (أو بالضبط « غير التاريخية ») ؟ . وكيف حدث فيها إدراج اللامساواة ؟

لنلاحظ ، مسبقاً ، أنّ المؤلف يميز بين نوعين من اللامساواة : تلك التي يُسميها طبيعية أو فيزيائية ، وتلك التي يدعوها أخلاقية أو سياسية : الاولى ، تقيمها الطبيعة ، وتكمن في الاختلاف في الاعمار والقوى والصحة وخصال الروح أو النفس ؛ والثانية تتجلى في مختلف الامتيازات

---

(1) « الاعمال الكاملة » ـ المجلد 3 ص : 123 .

(*) « حالة » (يعتقد المؤلف أن من واجبه أن يضيف بشكل لغز) « يمكن أنها لم توجد قط ، وأنها ، على وجه الاحتمال لن توجد مطلقاً » ، ومع ذلك فان من الضروري أن يكون لدينا أفكار صحيحة عنها لكي نحكم بشكل جيد على حالتنا الحاضرة » .

(الغنى ، المراتب الشرفية ، القدرة ، القيادة أو السلطة) التي يتمتع بها البعض على حساب الآخرين ، والتي يقيمها رضى البشر ، « وتخضع لنوع من الاتفاق » .

بعد توضيح هذا الامر ، يجري جدل « الخطاب » على فترتين . ويبين روسو في البداية ، ومن خلال لوحة الحالة الطبيعية « الحقيقية » ، أن اللامساواة ، حتى الطبيعية ، بعيدة جداً عن أن يكون لها في تلك الحالة هذا المقدار من الحقيقة والتأثير الذي يُزعم لها . وأنها ، بالعكس تماماً ، تكاد لا تُلمس فيها ، وأن تأثيرها « معدوم تقريباً » . وفيما بعد يرى روسو أن أصل هذه اللامساواة وتقدمها يكمن في التطورات المتتالية للروح البشرية ـ التي تعود أسبابها لصدف مختلفة ، وللمؤازرة العرضية لاسباب أجنبية « كان من الممكن أن لا تظهر مطلقاً » ، والتي بدونها لم يكن للانسان الطبيعي أن يخرج مطلقاً من تكوينه البدائي .

لقد كان هذا الانسان عبارة عن كائن يعيش في الغابات ، بين الحيوانات ، ولديه في غريزته وحدها كل ما يلزمه من أجل العيش . لقد كان يخاف فقط من الألم والجوع ؛ أما الخيرات الوحيدة التي يعرفها فهي الغذاء ، والراحة في وقت الفراغ وأنثى (لقد كان يكتفي من الحب بجانبه الجسدي) ؛ « إنَّ همه الوحيد تقريباً هو أن يحفظ ذاته ، ويكون قلبه في حالة سلام وجسده بصحة جيدة . لقد كان لديه أقران يعيشون مثله مبعثرين ، لكنه لا يقيم معهم أي تجارة ؛ فلم يكن لديه أي حاجة لهم (إن كل « سلاسل » التبعية كانت مستبعدة !) ؛ ولم يكن لديه أي رغبة في إيذائهم **(إن حرب الجميع ضد الجميع ، المزعومة في هذه المرحلة هي مجرد حلم ، حلم سيء لهوبس)** ؛ فبينه وبينهم لا يوجد أي نوع من العلاقة الاخلاقية أو الواجبات المشتركة . هكذا يُفترض ويُتصور أن يكون ، بصفة أساسية ، الانسان الطبيعي في تكوينه البدائي(*) .

إن هذا يعني القول بأن النزعة الاجتماعية الطبيعية هي ، بالنسبة لروسو ، حلم أيضاً ، حلم جميل للفلاسفة ، ولديدرو ، إن الامر واضح جداً وخصوصاً ، لمن يتأمل في أصول اللغة ، ويكتشف الاهتمام القليل الذي أبدته الطبيعة في مجال التقريب بين البشر ، من خلال تسهيلها عليهم إستعمال الكلام . إنَّ من الواضح جداً أنها « حضرَّت قليلاً جداً نزعتهم الاجتماعية » : « لقد وضعت قليلاً جداً من ذاتها » في كل ما فعلوه من أجل إقامة روابط هذه النزعة .

ويرتفع في هذا المكان إعتراض يمس الطيبة الطبيعية التي طالما نادى بها مؤلفنا . أين نجدها في اللوحة التي رسمها ؟ إنه يضحي بها لتجنب الاخفاق : إن فكرة الخير والشر هي أيضاً وبالاساس غائبة في تلك الفترة . فالانسان الطبيعي لم يكن طيباً ولا شريراً . لقد كان في حالة براءة (ستوصف بأنها حالة « ما قبل ـ أخلاقية ») . ومع ذلك فأنه سيكون من قبيل التعسف القول ، مع هوبس ، بأن هذا الانسان كان شريراً « بالطبيعة » ، لأنه لم يكن لديه أي فكرة عن الطيبة . لقد كان هذا

(*) إنه تكوين ليس لديه ما يفعله بعمل الفكر ، حسب رأي روسو الذي يأخذ مجدداً برأي قديم مخالف للاراء السائدة وذلك في جملته الشهيرة ، والذائعة الصيت ، والتي أثارت تعليقات وفيرة : « اني أجرؤ تقريباً على القول بأن حالة التفكير هي حالة مضادة للطبيعة ، وأن الانسان الذي يفكر ملياً هو حيوان فاسد » .

الانسان يمتلك فضيلة طبيعية ، ينبغي أن تؤخذ لحسابه بالاعتبار ، إن لم نرد أن نظلمه . وهذه الفضيلة هي : الشفقة . لقد كان روسو يعتبر كأمر مؤكد أن الشفقة « شعور طبيعي يساهم ، من خلال تخفيفه لنشاط حب الذات لدى كل فرد ، في الحفظ المتبادل لكل الجنس » . فبفضل هذه الشفقة التي تقوم ، في حالة الطبيعة ، مقام « القوانين والاخلاق والفضيلة » ، يكف الحفظ الخاص لكل فرد عن أن يكون همّ هذا الفرد الوحيد .

ما هي إذن الاختلافات النوعية بين الحيوان والانسان كما رسمه روسو ؟ إنها تكمن في صفة الانسان ككائن حر وفي وعيه لهذه الصفة . ثم إنها تكمن ، خصوصاً ، في قدرة الانسان على بلوغ الكمال أي في قابليته للكمال . لكن روسو يحذرنا من الآن ، بأنّ هذه القدرة المميِّزة ، وغير المحدودة تقريباً ، ستكون المصدر لكل الشرور التي يعاني منها الكائن البشري ، لانها ستنتزعه من هذا الوضع الاصلي الذي كان يمضي فيه أياماً هادئة و « بريئة » . ألا تتحمل هذه القدرة المسؤولية الرئيسية في الظهور التدريجي للانسان الاصطناعي (إنسان الانسان) ، أو بعبارة أخرى ، للحياة الاجتماعية التي ستنبثق منها ، بشكل لا يقاوم ؛ هذه اللامساواة التي كانت ملموسة قليلاً في السابق ، والتي انتهت للهيمنة عليها ؟ . وهكذا نصل الى الفترة الثانية من جدل الخطاب ، أو القسم الثاني الذي يتفحص فيه المؤلف ، ويُقَرِّب بين « مختلف الصدف التي استطاعت تحسين العقل البشري ، وإفساد الجنس . وجعل الكائن شريراً من خلال جعله إجتماعياً ، وبحيث يصل الانسان والعالم في النهاية البعيدة جداً ، للنقطة التي نراهما فيها »(1) .

هل هناك نص أكثر شهرة وأكثر ذِكْراً من النص الذي يفتتح هذا القسم الثاني ، ويردد صدى فكرة من أفكار باسكال(Pascal) (« كان هؤلاء الاطفال المساكين يقولون : إن هذا الكلب لي»)؟

« إن الشخص الاول الذي استهدف ، بتسويره لأرض ما ، أن يقول هذه لي ، ووجد أناساً بسطاء ليصدقونه ، كان المؤسِّس الحقيقي للمجتمع المدني . كم من جرائم وحروب وقتل ، كم من بؤس وفظائع كان يمكن أن يوفرها على الجنس البشري ذاك الذي كان يمكن أن يصرخ أمام أقرانه ، وهو ينزع الاوتاد أو يطمر الحفر ، قائلاً : إحذروا من الاصغاء الى هذا المحتال ، إنكم ستضيعون إن نسيتم أن الثمار هي للجميع وأن الارض ليست لأي شخص » .

إلاّ أننا نُغفل غالباً ، وبشكل خاطىء ، الجملة التي تتلو :

« لكن هناك احتمال كبير بأن الامور ، حينذاك ، كانت قد وصلت الى حد لم يكن

---

(1) حول الفترة الاولى إقرأ ص : 134 وما بعدها ، ولا سيما ص : 139 : « لنحذر من الخلط بين الناس المتوحشين والناس الذين نراهم الآن باعيننا » ـ وحول القابلية للكمال (ص : 142) . وحول الكلام وأصل اللغات (ص 146 وما بعدها) .

ـ أنظر ر . بولان(R. Polin) ـ « سياسة العزلة : محاولة حول جـ . جـ . روسو »(La politique de la solitude: Essai sur J. J. Rousseau) باريس ـ منشورات Sirey ‎-1971 . ص : 262 وما بعدها .

بالامكان لها أن تبقى فيه على ما كانت عليه » .

إن هذا الظهور للملكية الخاصة . التي هي قبر للمساواة الطبيعية ، لم يكن بالفعل (وكما يوضح روسو ذلك بدقة فيا بعد) إلا الحد الاخير لحالة الطبيعة ، والخطوة الاولى في تقدم اللامساواة في الحالة الاجتماعية . إنه « العهد الاول » الذي يسمح بوجود حالة الغني والفقير . وذلك بانتظار قدوم عهد ثانٍ يسمح بوجود حالة القوي والضعيف ، من خلال تأسيس هيئة الحكام (والمقصود بها « الحكومة » أو « القادة » السياسيون) ؛ « وعهد ثالث » ، أخيراً ، هو عهد السيد والعبد ، من خلال تحويل السلطة الشرعية الى سلطة تعسفية : وهي الدرجة الأخيرة في اللامساواة .

هنا يتم الاعلان عن الامتدادات السياسية التي يجب الرجوع اليها فيا بعد . إن نبرة كل ما تقدم تبين ، بما فيه الكفاية ، الى أي جانب سيميل جان جاك روسو الذي عانى ، في حياته الشخصية ، بمرارة من اللامساواة والتبعية ، والذي يكره بشراسة « الاغنياء » « والاقوياء » « والسادة » ، ويحذر « القادة » الذين يبحثون دائماً عن « الافضليات » ، ويتأكدون دائماً من تلقي الدعم من « الرابطة الطبيعية للاقوياء » . كيف يمكن أن لا نحسّ بجان جاك هذا وهو يقف ، بكل أعصابه ، الى جانب « المهانين والمذلّين » والمحرومين (كما لم يكن يقال ذلك بعد) ، و « جمهور الجائعين الذين يفتقدون لما هو ضروري » ، في حين « أنّ قبضة من الناس تفيض بالاشياء غير الضرورية » (*) .

إن هذا التتابع في العهود ، التي يتلخص فيها القسم الثاني ، لا ينفصل عن مختلف « الثورات » التي استرسل المؤلف في الحديث عنها ، ليرثي لها . ولا سيما تلك الثورة ، الحاسمة حقيقة ، التي تعود لاختراع صناعة استخراج المعادن وتنقيتها وللزراعة ، والتي أدت نتائجها الحتمية لتوجيه ضربة قاضية للمجتمع الوليد ، أي لهذا « المجتمع المبتدىء » الذي وصفه روسو المنعزل ، وبنوع من الحنان ، بأنه العصر الاكثر سعادة ، والاكثر بقاءً ، والاقل تعرضاً للانقلابات ، و « الافضل للانسان » . نعم ، (يدعم روسو كلامه قائلاً) مَدَّنَ الحديد والقمح البشر ، لكن الجنس البشري « ضاع » . لقد ولدت الصناعة سوية مع الزراعة : « فمنذ أن كان من اللازم وجود رجال من أجل صهر الحديد ، وطرقه ، كان من اللازم أيضاً وجود رجال آخرين من أجل تغذية أولئك » . إن الزراعة المدروسة للاراضي تؤدي لتقسيمها. ومن هنا ينشأ حق المِلكية ، وتُسن القوانين ، ويظهر التمايز بين الغني والفقير . وهذا هو العهد الاول للامساواة ، كما نعلم . تلك هي « الصدفة المشؤومة » التي أخرجت الجنس البشري من الحالة السعيدة « للمجتمع المبتدىء » . إن انقطاع المساواة سيؤدي لأفظع فوضى . وخصوصاً ، لارتباطه بتكاثر الحاجات الذي يميز الانسان الاصطناعي . إنها المنافسة والمزاحمة ، والتعارض في المصالح بين الغني الذي يغتصب والفقير المستَغَل من قِبلِهِ ؛ إنها الرغبة السرية لدى كل فرد في تحقيق منفعته على حساب الآخرين ؛ إنها أولوية الظهور على حساب الوجود ، والخارج على الداخل (يجب أن يُظهر المرء نفسه بشكل مختلف عما هو بالفعل) ؛ إنه خنق الشهوات الجامحة للشفقة الطبيعية : إنه حب الذات

(*) كما جاء في السطور الاخيرة من « الخطاب » .

(L'amour- propre) (المختلف جدا عن « حب النفس »(L'amour de soi) المدفوع الى ذروته ؛ إنها إساءة استعمال الجنس البشري « للملكات التي تُشرّفه » : إن كل هذا يؤلّف لوحة سوداء جداً ، تشبه بشكل خاص ، هذه المرة ، تلك التي رسمها هوبس - إن حرب الجميع ضد الجميع ، التي قال بها هوبس ، تتجلى هنا بالفعل .

ومع ذلك فأننا لم نزل إلاّ في العهد الاول ، أو في التمايز الاول ، أو المرحلة الاولى من الفساد . ولكن ها نحن ، للأسف قد خرجنا فعلاً مما كان يعتبر ، برأي روسو ، الحالة السعيدة التي كان يُكِنُّ لها حنيناً قوياً ، والتي فكَّر بأن « الجنس البشري كان قد خُلِقَ ليبقى فيها دائماً » ، وأنها كانت « مرحلة الشباب الحقيقي للعالم ، وأن كل التقدم اللاحق كان بالظاهر عبارة عن خطوات باتجاه كمال الفرد، بقدر ما هي بالفعل ، باتجاه ضعف الجنس » .

وستتلو ثورة الحديد والقمح ثورات أخرى ، ستؤدي للعهد الثاني ثم الثالث . حينذاك ستولد حتماً عن التمايزات المدنية «تمايزات سياسية تتجلى في لا مساواة متنامية بين الشعب ورؤسائه . وفي حين ستصبح اللامساواة ، في الاعتبار وفي السلطة ، بين الافراد المتجمعين في مجتمع ، حتمية ، ستخرج من هذه اللامساواة طائفة من الاحكام المسبقة المناقضة في آن واحد « للعقل والسعادة والفضيلة » . وهكذا الى أن ترفع الاستبدادية ، في النهاية ، « رأسها البشع » وتلتهم كل ما تبقى من طيّب وسليم في الدولة ، ويحل محل القادة والقوانين ، طغاة وأسياد بلا قواعد ولا كابح ؛ ومحل الرعايا ، عبيد . حينئذ تُقفل الدائرة ونصل الى المرحلة الاخيرة من اللامساواة . ويصبح كل الافراد متساوين ثانية لأنهم « لا يساوون شيئاً » . ويعود كل شيء لقانون الاقوى . ويجد الجنس البشري نفسه ثانية في « حالة طبيعية جديدة » ، لكنها مختلفة جداً عن الاولى ، نظراً لأنها ثمرة إسراف في الفساد ، في حين أن الاولى كانت تمثل حالة الطبيعة في صفائها .

جـ - إقامة المجتمعات السياسية

وهنا تظهر ثانية ، مرة بعد مرة ، كلمة : إنها كلمة عقد(Contrat) ، سواء تعلق الأمر بعقد مزيف أم بعقد حقيقي . لقد كان المفهوم مألوفاً (في شكل ميثاق اجتماعي أو ميثاق خضوع) لدى مؤلفنا الذي كان قارئاً منتبهاً لهوبس ولوك وهلفيتيوس وغروتيوس وبوفندورف .

لنرجع الى الفوضى الفظيعة المرسومة أعلاه والناشئة عن انقطاع المساواة لمصلحة الغني . إن روسو يتخيل أن هذا الغني المعرض للهجوم ، بشكل خاص ، في هذه الحرب الدائمة ، يبحث عن خلاصه من خلال جعل جيرانه يقبلون بإقامة رابطة (إنه يقول لهم : « لنوحد أنفسنا ») تجمع بين كل القوى التي كانت متعاكسة حتى ذلك الحين ، وتوحدها في سلطة عليا (« تحكمنا وفق قوانين حكيمة ») :

هكذا كان ، أو يجب أن يكون ، أصل المجتمعات السياسية ، هذه الاجسام الكبيرة التي ستغطي قريباً كل الارض ، وتقسم الجنس البشري . لكن روسو يُشَهِّر بهذا العقد باعتباره عقداً مزيفاً يقدم عراقيل جديدة للفقير ، وقوى جديدة للغني ، ويؤدي لتدمير الحرية الطبيعية ، وتثبيت

قانون الملكية واللامساواة للأبد ، وإخضاع كل الجنس البشري ، منذ ذلك الحين ، « لفائدة بضع طموحين . . . وللعمل والعبودية والبؤس » .

هل كان على روسو أن يفضل أصولاً أخرى للمجتمع السياسي : كعمليات الغزو التي يقوم بها الاقوى ، أو إتحاد الضعفاء ؛ أو رمي الشعوب لنفسها في البداية بين « ذراعي سيد مطلق بدون شروط ولا رجوع عن ذلك » ؛ أو السلطة الابوية التي يتفرع عنها الحكم (المطلق أيضاً) وكل المجتمع ؛ أو التأسيس الارادي للطغيان بواسطة عقد (أيضاً) « لا يجبر إلاّ أحد الطرفين ، ويوضع فيه كل شيء في جانب ، ولا شيء في الجانب الآخر ، ولا يدور إلاّ على حساب ذاك الذي يلتزم ؟ . إن روسو ، الحريص على تفحص الوقائع بالحق يستبعد ، بعكس الكثير من المؤلفين ، (كما يرى) كل هذه الافتراضات . إنّه ينتقد ، مروراً ، بوفندورف المفكر الرديء لأنه وافق على القول بأن من الممكن للمرء أن يجرد نفسه من حريته لمصلحة شخص ما « مثلما ينقل ماله للغير بواسطة إتفاقيات وعقود » .

ويؤكد روسو ، في الخلاصة ، يقينه بأن الحكومات لم تبدأ بالسلطة التعسفية التي ليست إلاّ شكلاً فاسداً للسلطة ، وإلاّ الحد الاقصى لها ، والتي يعيدها ، في نهاية الامر ، لقانون الاقوى وحده ، بعد أنْ كانت في البداية علاجاً له » . ويوضح روسو ، من جهة أخرى ، بأنه حتى لو كانت هذه الحكومات قد بدأت هكذا ، فأن هذه السلطة ، اللاشرعية بطبيعتها ، لم تستطع أن تُؤَسِّس حقوق المجتمع ، ولا ، بالتالي ، « اللامساواة المؤَسَّسَة » .

ولكن ألا يمكن الاستعانة بعقد حقيقي ؟ . هكذا كان الرأي العام ينظر لمسألة إقامة الجسم السياسي : عقد حقيقي (هل يجب أن نقول : عقد خضوع) بين الشعب الذي « جمع كل إرادته في إرادة واحدة » ، والرؤساء الذين اختارهم . إن روسو يرضى بمثل هذا الرأي ، ولكن بشرط بليغ المعنى تماماً ويتمثل : بعدم الدخول اليوم (كما كتب) في البحوث التي ما زال ينبغي القيام بها حول طبيعة الميثاق الاساسي لكل حكم » .[1] .

إلاّ أنَّ روسو يشرع منذ الآن ، وفي التاريخ الذي ألَّفَ فيه « خطاب حول اللامساواة » (عام1754) بهذه البحوث . وقد كانت هذه البحوث تجري ، على وجه الاحتمال ، منذ أن بدأ عمله (نحو عام1750 -1751) في مؤلفه الكبير حول « المؤسسات السياسية »(Institutions Politiques) ، الذي سيقول أن فكرته الاولى خطرت على باله أثناء وجوده في البندقية ، في عامي1743 -1744 ، حيث كان سكرتيراً لسفير فرنسا السيد دو مونتيغو(M. de Montaigu) . ولقد كان لديه هناك ، (كما سيشرح ذلك) الفرصة لملاحظة عيوب هذا الحكم البندقي الذي مُجِّدَ كثيراً . لقد أقنعه تفكيره المنهجي ، منذ ذلك الحين ، (وبفضل الدراسة التاريخية للاخلاق ، كما سيوضح) بأن كل شيء يتوقف « جذرياً على السياسة » ، وأن « أي شعب لن يكون مطلقاً إلاّ كما ستجعله طبيعة حكومته يكون » . وهكذا تكونت ، في ذهنه ، سلسلة من الاسئلة التي لها المكان الاول من حيث الاهمية .

---

(1) حول الفترة الثانية ـ انظر ـ ص : 164 وما بعدها .

ما هي طبيعة الحكم القادر على تكوين الشعب « الاكثر فضيلة » ، الاكثر أستنارة ، الاكثر حكمة ، والافضل ، أخيراً ، على أن تؤخذ هذه الكلمة بمعناها الاوسع ؟ . ما هو ـ وهذا سؤال متصل بشكل وثيق بالاول ـ الحكم الذي سيكون ، بطبيعته ، الاقرب دوماً من القانون » ؟ . وإنطلاقاً من هذا ، ما هو القانون ؟

إن « المؤسسات السياسية » هو المؤلف الذي اهتم به الكاتب بأكبر قدر من التذوق ، وأراد ، حسبما جاء في « الاعترافات » ، أن يشتغل فيه طوال حياته ، وأن يوضع به « الخاتم » على شهرته .

لقد أمعن روسو في التفكير بمخطط هذه المؤسسات السياسية أثناء تأليفه للخطاب الثاني و للاهداء لجمهورية جنيف ـ هذه الجمهورية التي كانت تعكس لديه بغزارة نوع الاهتمامات التي يعود تاريخها للبندقية . وقد أعلن أنه وجد قيد التطبيق في الجمهورية التي ولد فيها (*) « افضل المبادىء الاساسية » التي يتكوَّن منها حكم بشكل سليم ، وهي : أنَّ أيّ شخص لا يكون فوق القانون (إن النير « الصحي والعذب » لهذا القانون هو الحرية الوحيدة والحقيقية) ، وأنَّ حق التشريع مشترك بين كل المواطنين (« فمَنْ الذي يمكن أنْ يعرف بشكل أفضل منهم الشروط التي في ظلها من الملائم لهم أن يعيشوا مع بعض في نفس المجتمع ؟ ») ، وأن الشعب والسيد شخص واحد . (وليس له إذن إلاّ نفس المصلحة ») . وهذا دون نسيان الامكانية ذات الامتياز والمتمثلة في أن يكون المجتمع السياسي محكوماً بشكل جيد نتيجة المساحة الضيقة التي يقوم عليها ، والمحدودة بمدى اتساع القدرات الانسانية . « إن كل الافراد ، في مثل هذا المجتمع ، يمكن أن يتعارفوا فيما بينهم ؛ ويكون حب الوطن فيه « حباً للمواطنين أكثر مما هو حب للارض » .

في نفس هذه الفترة تقريباً (أي في نهاية 1754 على وجه الاحتمال) كتب روسو المقالة التي يُشار اليها عادة تحت عنوان « خطاب حول الاقتصاد السياسي » (Discours sur l'Economie politique) ، وذلك لكي تُنشر في تشرين الثاني 1755 ، في المجلد الخامس من الموسوعة . إن نفس نوع الاهتمامات ، التي هي سياسية وأخلاقية أكثر مما هي إقتصادية ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، يبرز ويفرض نفسه هنا . لقد استخدم المؤلف ، بكل تأكيد ، المواد المجمعة من أجل مؤلَّفه الكبير . لكنه ، وبشكل غريب ، لم ينطق تقريباً بأي كلمة حول « الميثاق الاساسي » ؛ وترك في الظل مبدأ الشعب (الذي هو وحده) السلطة التشريعية . لكنه أبرز بقوة التمييز المزدوج بين السيد والحكم من جهة ، وبين الارادة العامة والارادة الخاصة من جهة أخرى (وهو ما يشكل الدعامة المزدوجة لبنائه النهائي القادم) . وفصَّلَ روسو بعبارات رائعة تمجيده للقانون ، وكذلك مدحه لحب الوطن وما يرافقه من شروط ومتطلبات ومحاسن .

أنَّ أحد الشروط التي يضعها روسو لهذا الحب يكمن في تمتع كل فرد في الدولة بأمنه الخاص : لأنه لا يمكن جرح ذراع أو قطعها دون أن يصل الالم منها « الى الرأس » . أن من غير المعقول أن

(*) اي في جنيف (المترجم) .

يهلك « مواطن واحد » يمكن أن تمد له يد المساعدة ؛ وأن يُوضع ، خطأ ، مواطن واحد في السجن ؛ وأن تضيع محاكمة واحدة في « ظلم بديهي » .

إن خلاص مواطن واحد يعتبر قضية مشتركة ، مثلما هو حال خلاص الدولة بأسرها .

« إذا قيل لنا أنه لأمر جيد أن يهلك واحد من أجل الجميع ، فإنني سأعجب بهذا الحكم إذا صدر من فم وطني فاضل ووقور يكرس نفسه طوعاً ، وبدافع الواجب للموت في سبيل خلاص بلاده . ولكن إذا قُصِدَ بذلك أن من المسموح به للحكومة أن تضحي ببريء من أجل خلاص الجمهور ، فاني سأعتبر هذه الحكمة إحدى أكثر الحِكَم التي اخترعها الطغيان حقارة على الاطلاق ، وأكثرها خطأ . . . وأكثرها خطراً . . وأكثرها تعارضاً بشكل مباشر مع القوانين الاساسية للمجتمع . فبدلاً من أن يكون من واجب الفرد أن يهلك في سبيل الجميع ، على الجميع أن يرهنوا أموالهم وحياتهم للدفاع عن كل واحد منهم ، وذلك بغية أن تحمي القوة العامة دائماً الضعف الخاص ، وأن تحمي الدولة كلها كل عضو فيها »(7) .

إن هذه الاهتمامات نفسها تبرهن بشكل كافٍ على وجود سوء تفاهم خاص بين مؤلف « الخطاب » الثاني ، وقرائه من الحزب الفلسفي . لقد كتب اليه ڤولتير قائلاً إنه تلقى كتابه الجديد « المضاد للجنس البشري » ، وأن أحداً لم يستعمل مطلقاً في الماضي مثل هذا المقدار من العقل الذي يريد أن « يَرُدَّنا الى حيوانات » ، وأنه لدى قراءته للكتاب صار لديه رغبة بالمشي « على أربعة قوائم » . وقد رَدَّ عليه روسو بذكاء قائلاً إن أي شخص في العالم لن يكون أقل نجاحاً منه ، أي من ڤولتير ، في السقوط ثانية الى هذا المستوى (« إنك تجعلنا نقف جيداً على قدمينا لكي نكف عن أن نجعلك تتماسك على قدميك ») .

لقد تنبأ مؤلِّف « الخطاب » في حاشيته رقم تسعة ، باعتراض خصومه ، وقام بدحضه قبل صدوره . « ماذا إذن ؟ هل يجب تقويض المجتمعات ، وتدمير ما لك وما لي ، والعودة للعيش في الغابات مع الدببة ؟ » . لقد ذهب روسو لحد الكتابة بأن التخلي عن أنوار الجنس البشري من أجل التخلص من عيوبه ، سيؤدي للحط من قدر هذا الجنس » . واستشهد لذلك بالناس « المشابهين له » والذين كانت شهواتهم قد دمرت للأبد بساطتهم الاصلية : لقد أصبح من المستحيل عليهم أن يتغذوا بالعشب والبلوط مثلما أصبح من المستحيل عليهم أن يستغنوا « عن القوانين والرؤساء » . وفي هذا ما كان يضبط الدعوى الموجهة لعدو التقدم والانوار ، وصاحب العبقرية الغريبة الذي كان في تلك الفترة ومن جهة أخرى صديقاً لديدرو ، ومشاركاً في الموسوعة) والذي كان ينكب الآن على بحث عقلاني حول شرعية القوانين والرؤساء (بالضبط) وحول الطبيعة الصحيحة « للروابط المقدسة للمجتمعات » .

---

(7) حول مشروع « المؤسسات السياسية » أنظر « الاعترافات » الاعمال الكاملة ـ المجلد الاول ـ ص : 404 وملاحظات ر . دوراتيه مقدمة للعقد ـ الاعمال الكاملة ـ المجلد الثالث ـ : XCIC وما بعدها .

أمِنَ الممكن أنْ يريد الانسان أنْ يستطيع التقهقر ! هل مِنَ الممكن أن يكون هناك عصر تمنى فيه أن يتوقف جنسه ؟ : هذا ما كان روسو يوحي به في الصفحات الاولى من « الخطاب » ، وهو يفكر بحالة « المجتمع المبتدىء » التي تكلم عنها بالحنان الذي نعرفه . إلاّ أن الطبيعة البشرية لا تتقهقر : هكذا كان في النهاية حُكْمُ المؤلّف . إذن ، ونظراً لأنَّ من غير الممكن الرجوع لعصور البراءة والمساواة ، ولتلك « الحالة - الحد » الافتراضية (لأنها افتراض في البحث في موضوع الانسان الاصلي ، كما يفعل علماء الفيزياء ، على حد قول روسو ، كل يوم بالنسبة لتكوين العالم) ، فأن من الواجب اللجوء للاصلاحات . وقبل كل شيء ، لأصلاح المؤسسات السياسية : حين يتعلق الامر بصنع مواطنين . ولكن أيضاً باصلاح التربية ، حين يتعلق الامر بصنع بشر . وكذلك ، وبصفة ليست أقل استعجالاً ، بإصلاح الاخلاق المنزلية ، حين يتعلق الامر بصنع أسرٍ سعيدة ! . وهكذا ظهر ، في عام1761 ، ومن أجل الاستجابة لهذا المشروع الاخير ، كتاب « جولي أو هيلويس الجديدة »(Julie ou la Nouvelle héloise) ، كما ظهر في السنة التالية « في العقد الاجتماعي أو مبادىء الحق السياسي »(Du Contrat social ou principes du droit politique) و « أميل أو في التربية »(Emile ou de l'Education) ، اللذان لم يفصل بين تاريخ صدورهما إلاّ عدة أسابيع .[1] .

إن « العقد » . . لم يكن ، والحق يقال ، إلاّ مقطعاً منفصلاً ومنجزاً من هذه « المؤسسات السياسية » التي كان عليها أن تضع « الخاتم » على شهرة المؤلّف ، والتي كان هذا قد تخلى عن مشروع كتابتها ، باعتباره فوق مستوى قواه .

لقد مُنِعَ الكتاب من الدخول الى فرنسا ، لا أكثر . أما في جنيف فقد صدر عن المجلس الصغير ، بتاريخ19 حزيران1672 (وكان النشر قد حصل قبل عدة أسابيع) قرار باحراقه ، بصورة مشتركة مع أميل ، باعتباره « جسوراً » وفاضحاً ، وكافراً ، وينزع لتدمير الدين المسيحي وكل الحكومات .

وقد ساور المؤلّف بعض القلق بالنسبة لنجاح كتاب العقد في فرنسا حيث كان نجاح كتاب إميل قد الحق به ضرراً ، كما كان يخشى (*) . كما كان يدرك جيداً أن مؤلّفه السياسي لم يكن من شأنه أن ينتشر كما تنتشر رواية (وإن كان يأمل كذلك أنْ لا يُستهلك بسرعة ، وأنْ يصبح كتاباً « لكل الازمنة » ، هذا إذا لم يرفضه الجمهور » .)[2] .

---

(1) حول سوء التفاهم مع فولتير « والملاءمة » وحول استحالة « التقهقر » أنظر الحاشية التاسعة من الخطاب الثاني - الاعمال الكاملة - المجلد الثالث ص - 202 - 207 . انظر الرسالة الى فولتير المؤرخة في30 آب1755 في المجلد الثالث - ث . 1379 .

(*) لقد أدين كتاب إميل ، من جهة أخرى ، في فرنسا ، قبل أيام من صدور قرار جنيف ، وذلك من طرف البرلمان والسوربون والكنيسة « الذين اتفقوا لمرة واحدة (على حد تعبير ب . غانيوبان) (B. Gagnebin) . أما روسو فقد صدر بحقه قرار بالسجن : إن هذه القساوة تُفسر الى حد كبير بما جاء في « إعلان مبادىء نائب سافوبار » ، في الكتاب الرابع .

(2) انظر : ر . دوراتيه في : الاعمال الكاملة - المجلد الثالث - المقدمة .

2 ـ مبادىء الحق السياسي :

« ولد الانسان حراً ، وهو في كل مكان مكبل بالقيود . إن من يعتقد بأنه سيد الاخرين هو الذي لا يكف عن أن يكون عبداً أكثر منهم . كيف حصل هذا التغير ؟ إنني أجهل ذلك . ما الذي يمكن أن يجعله شرعياً ؟ اعتقد أن بإمكاني حل هذا السؤال .

(في العقد الاجتماعي أو مبادىء الحق السياسي)
(الكتاب الاول ـ الفصل الاول ـ ص 351) .

أ ـ الارادة العامة ، مصدر القانون .

مع مفهوم «بالارادة العامة » ، الذي كثيراً ما استُنِد اليه وفُسِّرَ ونوقش ، نضع أنفسنا في مركز الفكر السياسي للمؤلف ، ونشرف على مفهومه للقانون ، ونمسك بمفتاح التمييز الرئيسي بين السيادة والحكومة ، بعد أن أمسكنا بمفتاح « تشوه » الانسان وتحوله الى مواطن بواسطة الميثاق الاساسي .

كان روسو قد عَرَّفَ في « الخطاب حول الاقتصاد السياسي » الارادة العامة معتبراً إياها « المبدأ الاول للاقتصاد العام والقاعدة الاساسية للحكم » .

ولقد قارن ، على إثر هوبس ، الجسم السياسي بجسم الانسان ـ وهي مقارنة ، كان يُقرُّ بأنها فظة وقليلة الدقة ، لكنها ملائمة ـ وكان يُلح على الحساسية المتقابلة لكل أجزاء كل منهما ، وعلى هذا النوع من الأنا المشتركة في الكل المتمثل في حياة كل منهما . لقد كان الجسم السياسي إذن كائناً معنوياً ، أيضاً ، وكان لديه إرادة : « وهذه الارادة العامة التي تنزع (أو كانت تنزع) دائماً لحفظ ولرفاهية الكل وكل جزء ، والتي كانت مصدر القوانين ، كانت بالنسبة لكل أعضاء الدولة ، بالنسبة لهم ولها ، قاعدة العدل والظلم » . وبنوع من المزايدة ، يضع روسو على عاتقه واجب البرهنة على أنَّ الارادة الاكثر عمومية كانت هي أيضاً الاكثر عدلاً ، وأنَّ صوت الشعب كان « بالفعل صوت الله » . ومع ذلك فأنه يوافق على أن الشعب المتجمِّع يمكن أن تضلله المصالح الخاصة التي حَلَّت ، بمهارة ، محل مصالحه : لقد كان بعض المتملقين الفصيحين يتوصلون أحياناً ، ومن خلال اتفاقات جزئية وذكية (« انشقاقات سرية ») للتملص من استعداده الطبيعي لأن لا يريد إلاَّ الخير المشترك . لهذا كان يجب الموافقة على أن المداولة العامة شيء ، والارادة العامة شيء آخر . ويوضح روسو أخيراً ، أن الفضيلة لم تكن إلاَّ في امتثال الارادة الخاصة للارادة العامة ، وذلك من أجل أن يتم إنجاز هذه الاخيرة (1) .

وهكذا كان روسو ، منذ عام 1755 ، يُبقي الجانب الاساسي من هذا المفهوم ، أو من هذه

---

2 ـ مبادىء الحق السياسي

(10) « خطاب حول الاقتصاد السياسي » . المرجع السابق ـ ص : 244 -246 -252 .

الاسطورة المستجدة غامضاً الى حد ما . (لقد استخدم ديدرو في مقالته التي ظهرت أيضاً ، في نفس العام ، في « الموسوعة » نفس التعبير ، ولكن ، كما نعرف ، بمعنى مختلف جذرياً . فقد كان يقصد بها إرادة الجنس البشري المطابقة « للحق الطبيعي » الكلي) . إن الصيغ المعروفة جداً والتي نجدها بوفرة في العقد لا تقوم إلاّ بتكرار وإكمال المشروع السابق :

« إنَّ الارادة العامة يمكنها لوحدها أنْ توجه قوى الدولة وفق الغاية من تأسيسها ، والمتمثلة بالخير المشترك ـ. إن الذي يضفي على الارادة صفة العمومية هو المصلحة المشتركة التي توحد الاصوات أكثر مما هو عدد الاصوات ـ . إن الارادة العامة هي دائماً مستقيمة وتنزع دائماً للمنفعة العامة ـ . لماذا تكون الارادة العامة دائماً مستقيمة ، ولماذا يريد الجميع دوماً سعادة كل واحد منهم ، إنْ لم يكن لأنه ليس هناك أي شخص لا يتملك لنفسه هذه الكلمة : إن كل واحد لا يفكر عندما يصوت للجميع إلاّ بنفسه . . . إن الارادة العامة ، لكي تكون عامة حقيقة ، يجب أن تكون عامة في موضوعها كذلك وفي ماهيتها ، إنها يجب أن تنطلق من الجميع لكي تطبق على الجميع » .

بعد إستيفاء كل الشروط ، وإشباع كل المتطلبات سيتحقق عهد الارادة العامة ، العهد الذي يضمن سعادة الدولة . إنها مثالية ، تلك اللوحة التي يرسمها لنا روسو بالرجوع الى هذه الجماعات من الفلاحين الذين نراهم « ينظمون شؤ ونهم . . . تحت شجرة بلوط ، ويتصرفون دائماً بحكمة » ! (إن هذا يجري لدى السويسريين ، الموصوفين بأنهم الاكثر سعادة في العالم) .

ولكن أي مصيبة ستحصل ، بالمقابل ، عندما ينفسد هذا العهد أو يتعرض لما هو أسوأ من ذلك ، ولماذا ؟ لأن الارادة العامة لم تعد إرادة الجميع وذلك لأسباب مختلفة ، منها : ثقل المصالح الخاصة ، والمجتمعات الجزئية أو المجتمعات الصغيرة ؛ فساد المصلحة العامة ووضعها موضع التساؤ ل ؛ التناقضات والمجادلات ؛ والرأي الأفضل الذي لا يمر قط بدون مشاجرات » ؛ البراعات السياسية التي تطارد السلام والاتحاد والمساواة التي كانت موجودة من قبل . أين توجد إذن الدولة القديمة وكل قواها الدافعة « القوية والبسيطة » ؟ .

إن العقدة الاجتماعية بدأت الآن فقط بالتراخي . وقريباً ستنقطع في كل القلوب ، وستصبح الارادة العامة « خرساء » . ومع ذلك فأنها لا تنطفيء ، لانها غير قابلة للتلف . إن من الممكن على الاكثر « تضليلها » . ويعود لمن يعنيه الامر أن يجعلها « تُستجوب دائماً ، وأن « تُجيب دائماً » ! إن روسو المتشائم يقوم هنا بجهد تفاؤ لي شاق . إلاّ أنَّ هذا لا يمنع من أن مشكلة التباعد ، الذي لا مفر منه عملياً ، بين إرادة الجميع (الاجماع) والارادة العامة ، تقض مضجعه . وهي لا يمكن إلاّ أن تعذبه .

إنه كان يعرف أن هناك غالباً فرق بين الارادتين الاولى والثانية ، وأن إرادة الجميع تنظر للمصلحة الخاصة ولا تعتبر إلاّ « مجموعاً لارادات خاصة » ؛ وأن القوة العامة هي دائماً أقل من مجموع القوى الخاصة ، وأن كل هذا يمثل جيداً عقبات أمام الآلة السياسيّة ، ينبغي التقليل منها

بالعلم والفن . ولكي يجعل من المقبول القول بأن المواطنين (كما سنرى) بطاعتهم للارادة العامة إنما يطيعون ، بنفس الوقت ، إرادتهم الخاصة ، وأنفسهم ولا شيء غير أنفسهم ، سيكون ليس فقط من المستحب وإنما من العقلاني أن تكون الارادة العامة في الاغلب هي إرادة الجميع (حينئذ سيكون مفسرو روسو أقل ميلاً للقول بوجود سراب في حال عدم موافقتهم على القول بوجود معجزة !) .

هل هو سراب أم معجزة ، أم ، ببرودة أكثر ، أسطورة ، ذاك الذي يغير وجه الواقع السياسي أكثر ما يعبر عنه . إنها اسطورة مشوّهة ، مبسّطة ، مرسومة بشكل كاريكاتوري على اليمين وعلى اليسار ، مخطوفة وأعيد التفكير بها بواسطة ما ورائيات كبيرة وبارعة ؟ إنها اسطورة مستعملة في خدمة الشهوات الجماعية والطموحات الفردية ؟ إنها اسطورة مهيأة لأن تتدحرج وتقفز عبر التاريخ مثل « انجراف ثلجي » (على حد قول ب . دو جوفنيل(B. de Jouvenel) : ورغم كل ذلك فإن الارادة العامة كانت تجد نفسها بصفة نهائية وقد نصّبها العقد كمبدأ أول للحق السياسي(1) .

إن الارادة العامة هي مصدر القوانين . فالقانون تعبير عن الارادة العامة ؛ إنه التعبير الوحيد عنها . إن بتّها في موضوع فردي هو أمر مناقض لطبيعتها نفسها . إنها لا تتصرف . ولا تملي أعمالاً ، وإنما تضع قواعد ، هي القواعد الأعم ، ولا تتكلم إلاّ بواسطة قوانين . بالمعنى القوي جداً الذي يعطيه روسو لهذه الكلمة » .

أي معنى ؟

إن القانون بالنسبة له هو التعبير الأجود عن الرابطة الاجتماعية ، والمنظم الجليل للنظام الاجتماعي : إنه رابطة مقدسة ونظام مقدس . إن القانون أيضاً يدخل في عداد المقدسات . إنه انعكاس في هذه الدنيا لحكمة سامية . إنه ينجم عن المثل الاخلاقية قبل أن ينجم عن القوة . وهو يجد جماله وطابعه في عموميته ولا فرديته اللتين تستبعدان تعسف وعدم استقرار الارادات الخاصة ؟ وهما المدوّان اللدودان لجان جاك : إن القانون يسمح للانسان بأن يُقلّد في محيطه المراسيم الثابتة للألوهية . إن العدالة والحرية تُعزيان له وحدَهُ . فهو الذي يعيد المساواة الطبيعية في الحق الاجتماعي . لأن القادة عندما يأمرون يكون القانون هو الذي يتكلم بفمهم . هكذا ، وبفضل القانون ، يخدم البشر ولا يكون لديهم سادة قط ، ويطيعون ويكونون مع ذلك أحراراً . هكذا إذن تُرفع صعوبة تأمين الحرية العامة وسلطة الحكم في آن واحد . وهي الصعوبة التي كانت تبدو منيعة . آه يا أيها القانون ، يا أيها الاكثر « سمواً » من بين المؤسسات البشرية ! آه ، يا أيها « الصوت السماوي » !(2) .

لهذا فأن إيجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الانسان هو المعضلة الكبرى في السياسة : إن

---

(1) حول صيغ العقد المتعلقة بالارادة العامة ـ ص . 368- 371- 373- 374 .

(2) « خطاب حول الاقتصاد السياسي » ـ ص : 248 .

روسو كان يشبهها بمعضلة تربيع الدائرة في الهندسة . لهذا ، أيضاً ، فأن الحكم الذي يكون ، بطبيعته ، « دائماً الاكثر قرباً من القانون » هو الافضل . ولكن كيف يمكن تحقيق أهداف كهذه ؟

فقط ، كما سنرى ، من خلال تدخل هذه الارادة العامة ، مصدر القوانين .

فهي تشرف ، أولاً ، على عقد الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي .

وهي تفرض ، فيما بعد ، التميز المعلن عنه بين السيادة (أو السيد) والحكومة .

وهي الوحيدة التي تجعل من الممكن قيام « المؤسسة الشرعية » .

ب ـ الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي

بعد الانتهاء من البحوث « التي ما زال ينبغي القيام بها » حول طبيعة الميثاق الاساسي لكل حكم ، والتي أشار إليها في « الخطاب حول اللامساواة » عرض روسو النتائج التي توصل اليها ، دون أن يسترسل كثيراً في المقدمات التمهيدية (« إني أدخل في صلب الموضوع بدون أن أبرهن على أهميته » .) [*] .

المعضلة وحلها .

يتناول روسو مجدداً فرضية الحالة الطبيعية ، الحالة البدائية ، بالعبارات التالية : « أفترض أن البشر توصلوا الى النقطة التي تمكنت فيها العقبات التي تسيء لحفظهم في الحالة الطبيعية ، من التغلب ، بواسطة مقاومتها ، على القوى التي يمكن لكل فرد أن يبذلها من أجل البقاء في هذه الحالة . حينئذ لا يعود بامكان هذه الحالة البدائية أن تبقى ، ويصبح الجنس البشري معرضاً للهلاك إن لم يُغير طريقته في الوجود » .

إننا نميل بشدة لأنْ نتذكر هنا مثل هذه المرحلة من التطور البشري وقد رُسِمَت بشكل مأساوي في « الخطاب » الثاني . إلاّ أن مفسراً عميقاً لاعمال روسو ، وهو جـ . ستاروفسكي يحذر القارىء بقوله : « إن هناك بين « الخطاب » « والعقد » تغيراً في البُعد . فالميثاق الاجتماعي الذي يُنجز ضمن بُعْدٍ معياري(Normative) بحت ، ويقع خارج إطار الزمان التاريخي ، يتم الانطلاق فيه من البداية الشرعية(**ex nihilo**) [1] .

فلكي لا يهلك الجنس البشري ، يأتي الفن لنجدة الطبيعة ويخترع هذه الوسيلة للخلاص ،

(*) لقد جرى الامر على خلاف ذلك في الصيغة الاولى للعقد المسماة « بمخطوطة جنيف » التي لم تُنشر قبل 1887 (أنظر « الاعمال الكاملة »-Pléiade -3 ـ مقدمة ر . دوراتيه ـ ص : 83 وما بعدها) ، والتي بدأ فيها المؤلف بالبحث عن السبب الذي نشأت عنه صرورة المؤسسات السياسية » ، وذلك في فصل طويل ومعقد ، عنوانه « في المجتمع العام للجنس البشري » ، وهو فصل كان له في البدء العنوان التالي ، الاكثر دلالة « في أنه ليس هناك قط وبصفة طبيعية ، من مجتمع بين البشر » .

(1) أنظر ـ جـ . ستاروبنسكي في « الشفافية والعقبة »(La transparence et l'obstacle) ـ باريس ـ 1971- Gallimard ـ ص : 45 .

وهي : تجميع قوى كل الافراد ، بغية تشكيل قوة واحدة منها تكون أعلى من المقاومة المعارضة . لقد آن الاوان ، وأصبح من المستعجل أن يرهن كل فرد قوته الخاصة وحريته الخاصة (أي الادوات الاولى لحفظه الخاص) دون أن « يسيء ، مع ذلك ، لنفسه ويهمل الاهتمامات الواجبة عليه » . إن هذا يعني القول بأن من المهم إيجاد شكل للتجمع « يدافع و يحمي بكل القوة المشتركة شخص كل مُشارك وأمواله ، وبواسطته يتحد كل فرد مع الجميع ، ولا يخضع مع ذلك إلاّ لنفسه ، ويبقى حراً مثلما كان من قبل » . تلك هي المعضلة الصعبة التي دعي الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي لتقديم حل لها .

إن الميثاق وحده هو الذي يستطيع تقديم الحل . لانه إذا كان النظام الاجتماعي بالنسبة لروسو « حقاً مقدساً » يُستخدم كأساس لكل الحقوق الاخرى ، بما فيها حق المِلكية ، فأنه لا يأتي مع ذلك من الطبيعة : إن الطبيعة لم تعين أي شخص من أجل أن يأمر الآخرين . إن أي إنسان لا يمسك سلطة طبيعية على شبيهه . ومن جهة أخرى ، فأن القوة لا تنتج أي حق (« أي حق هذا الذي يزول عندما تتوقف القوة ؟ . إذا كان من الواجب أن نطيع بالقوة ، فإنه ليس لدينا حاجة لان نطيع بالواجب ») . لقد ولد الانسان حراً ـ إنهذا الامر هو مُسَلَّمة بالنسبة لروسو . لقد ولد حراً ، هذا الانسان الذي هو ، مع ذلك ، « مقيد في كل مكان بالسلاسل » . إن الانسان لا يمكن أن يتخلى عن حريته ، بدون أن يتخلى ، في نفس الوقت ، « عن صفته كأنسان ، وعن حقوق الانسانية ، وحتى عن واجباتها » . إن هذا الامر لا يتفق مع طبيعته نفسها . إن السلطة السياسية إذن لا يمكنها أن ترتكز شرعياً إلاّ على اتفاقية أولية (إن عنوان الفصل الخامس من الكتاب الاول هو : « في وجوب الرجوع دائماً لاتفاقية أولى ») . إلاّ أنَّ الامر لا يتعلق قط . كما كان يريد أو يقبل غروتيوس ، باتفاقية أو بعمل ينتخب الشعب بواسطته ملكاً ، أو يعطي لنفسه ملكاً . وإنما المقصود ، قبل ذلك بكثير ، العمل الذي يكون الشعب بواسطته شعباً . هذا هو الاساس الحقيقي للمجتمع السياسي . هذا هو الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي ، الحل الوحيد للمعضلة المطروحة .

لنتفحص هذا الحل عن قرب أكثر . إن النتيجة المزدوجة المرجوة : أي الحماية التي يُنتظر تلقيها من كل القوة المشتركة ، ونفس الحرية التي كانت موجودة من قبل ، تتطلب أن يقوم كل مشارك بالتنازل كلياً عن كل حقوقه لكل الجماعة ، وأن يمنح نفسه ، بكامله ، للجميع (وهو شرط متساوٍ بالنسبة للجميع ، ولهذا فأنه ليس لأحد مصلحة بأن يجعله ثقيلاً على الآخرين) . إن منح نفسه للجميع يعني إذن أن لا يمنح نفسه لأي شخص . وبلغه أكثر دقة ، إن لم يكن أقل غموضاً ، « فإن كل واحد يضع ، بصفة مشتركة ، شخصه وكل قوته تحت الادارة السامية للارادة العامة ، ويتلقى التجمع كجسم كل عضو ، كجزء لا يتجزأ من الكل » .

هنا يَلِدُ حالاً وبالفعل ، جسم معنوي وجماعي بدل الشخص الخاص لكل متعاقد . إنه شخص عام مكون من اتحاد كل الاشخاص الاخرين ؛ شخص مزود بوحدته ، بأناه المشتركة ، بحياته وبإرادته : إنه مدينة ، كما كان يقال في الماضي ، وجمهورية أو جسم سياسي ، كما يقال الآن ، وهو يُوصف بالدولة عندما يكون سلبياً Passif و بالسيد عندما يكون فعّالاً (actif) . « أما

بالنسبة للمشاركين فإنهم يأخذون جماعياً اسم الشعب ، ويُسَمَّوْن فردياً بالمواطنين باعتبارهم يشاركون في السلطة السيدة ، وبالرعايا باعتبارهم يخضعون لقوانين الدولة »(1) .

التبديل المُربح

لننظر عن قرب أكثر أيضاً لهذا العمل الذي يحقق الانتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية ؛ هذا العمل الذي بواسطته يكون الشعب شعباً ؛ هذا العقد الفريد الذي يستخدم نفس الناس المنظور اليهم من زوايا مختلفة (إن كل واحد يعتبر «متعاقداً، إذا صح القول، مع نفسه»). ماذا سيحِلُّ بالحرية الطبيعية والمساواة الطبيعية ؟. وماذا سيخسر الفرد من جراء هذا التغيير الملحوظ ؟ وماذا سيكسب بالمقابل ، وكتعويض ؟. (فطالما أنه كسب شيئاً ما ولم يستسلم بكل بساطة لضرورة مرة ، يقوم روسو بالالحاح بقوة على التنازل ، وعلى التخلي الفردي لفائدة ما هو جماعي ومشترك ، وللأنا المشتركة ، « ولما هو عام » !) . ما هو ، بكلمة واحدة ، الثمن الحقيقي « لتشوّه » الانسان وتحوله الى مواطن .

لقد بيَّنَ لنا المؤلف ، وبنوع من الانفعال ، المحاسن التي لا تضاهى للاتحاد الاجتماعي ، وللحالة المدنية . إن تعدادها طويل ومطنب ومؤثر : العدالة التي حلت محل الغريزة في سلوك الانسان ؛ الطابع الاخلاقي الذي أعطي لأعماله ، والذي كان ينقصها من قبل ؛ عقله الذي أصبح يُستشار ، بدل أن يستسلم لنوازعه ؛ صوت الواجب الذي حل لديه محل الاندفاع الجسدي والحق في الشهية ؛ ملكاته التي أصبح يمارسها وينميها ؛ أفكاره المتوسعة ومشاعره المتسامية ؛ نفسه بأسرها المرتفعة لحد أنه .

« لولم تحطّ تجاوزات هذا الوضع الجديد غالباً من مقامه الى ما دون الوضع الذي خرج منه ، لكان عليه أن يبارك باستمرار اللحظة السعيدة التي انتزعته منه الى الابد ، والتي صنعت من حيوان أحمق ومحدود كائناً ذكياً وإنساناً » .

نعم لقد خسر الفرد بالعقد الاجتماعي حريته الطبيعية . « وحقاً لا محدوداً في كل ما يستهويه ويستطيع بلوغه » . لكنه ربح الحرية المدنية (المحدودة بالارادة لعامة ، في حين أن حريته الطبيعية لم يكن لها من حدود أخرى غير قواه) . كما ربح أيضاً مِلكية كل ما بحوزته ، هذه الملكية القائمة ، منذ ذلك الحين ، على صك وضعي (في حين أن الحيازة ليست إلاّ « نتيجة القوة . أو حق المحتل الاول ») .

أما فيما يتعلق بالمساواة الطبيعية . فإن العقد بدل أن يقوضها ، يُحلُّ « مساواة معنوية وشرعية محل ما كان يمكن للطبيعة أن تضعه من لا مساواة جسدية بين البشر ، بحيث يصبحون جميعاً متساوين بالاتفاق وبالحق بالرغم من أن بامكانهم أن يكونوا غير متساوين بالقوة أو بالعبقرية » .

ولكن ، كيف يمكن ، بعد أخذ كل هذا بعين الاعتبار ، الاستمرار في الحديث عن تنازل أو

---

(1) الكتاب الاول ـ من الفصل الاول الى الفصل السادس ـ ص : 351-362 .

عن تخلٍ (بالرغم من الالتزامات الكبيرة التي يفرضها العقد) إذا بدا بمثل هذا الوضوح أن وضعية الافراد :

« تجد نفسها ، واقعياً ، أفضل مما كانت عليه في السابق ، وأنهم بدل التنازل لم يقوموا إلاّ بتبديل مربح لطريقة وجود غير مؤكدة وعابرة ، بأخرى أفضل وأكثر أماناً ؛ وللاستقلال الطبيعي ، بالحرية ؛ وللقدرة على الاساءة للغير ، بأمنهم الخاص ؛ ولقوتهم التي كان من الممكن لآخرين أن يتغلبوا عليها ، بحق جَعَلَهُ الاتحاد الاجتماعي لا يُقهر . إن حياتهم نفسها التي كرّسوها للدولة أصبحت محمية من قِبَلِها بصورة مستمرة ؛ وهم عندما يعرضون حياتهم للخطر من أجل الدفاع عن الدولة ، فإنهم لا يقومون إلاّ برد ما تلقوه منها لها . انهم لا يفعلون حينئذٍ إلاّ ما كانوا يفعلونه عادة ، وبخطر أكثر . في الحالة الطبيعية ؟ صحيح أن على الجميع أن يقاتلوا عند الضرورة من أجل الوطن ، لكن من الصحيح أيضاً أن أي واحد لم يعد عليه أن يقاتل مطلقاً من أجل نفسه »(1) .

سفسطات ؟

إن طاعة الارادة العامة هي إذن الشرط الذي ، باعطائه كل مواطن للوطن ، يضمن المواطن من كل « خضوع شخصي » (وهذا الشرط هو الوحيد الذي يضفي طابعاً شرعياً على التعهدات المدنية ، والذي بدونه يعتبرها روسو « عبثية وطغيانية » .) . وبالتالي فإنه إذا كان هناك شخص ما تسيطر عليه إرادته الخاصة ، ويتطلع للتمتع بحقوقه كمواطن دون أن يفي بواجباته كرعية ـ وهذا ما يعتبر « ظلماً » جسيماً يؤدي لهلاك الجسم السياسي ـ ولا يخاف من رفض طاعة الارادة العامة ، فانه سيجد نفسه مكرهاً من طرف كل الجسم على هذه الطاعة ، « الامر الذي لا يعني شيئاً آخر سوى أنه « سيُجبر على أن يكون حراً » . إن الميثاق الاجتماعي ، إنْ لم يكن يتضمن ضمنياً تعهداً بهذا المعنى (وهو المعنى الوحيد الذي من شأنه أن يعطي القوة للتعهدات الاخرى) فإنه لن يكون إلاّ صكاً بلا جدوى .

إن من الشائع أن يُشَهَّر بهذا المنطق المشبوب خفية بالعاطفة باعتباره « سفسطة » أولى للعقد ، وأن تُقرَنَ بهذه « سفسطة » ثانية متصلة بالمعضلة الشائكة الخاصة بالاكثرية والاجماع في الاصوات .

لقد كان التمييز بين الارادة العامة وإرادة الجميع قد طرح سابقاً هذه المعضلة . وها هو عقد الميثاق يطرحها ثانية .

إن روسو ، الواضح جداً ، يؤكد أن قانوناً واحداً يتطلب بطبيعته موافقة إجماعية ، وهو : الميثاق ، بالضبط : « لأن التجمع المدني هو العمل الاكثر طوعية في العالم . إن أحداً لا يستطيع ،

---

(1) حول سيئات الحالة المدنية ـ ص : 362 . حول الحرية والمساواة المدنية ص 365 -367 . حول الملكية ص : 365 -367 . حول التبديل المربح ـ ص : 375 .

تحت أي حجة كانت ، أن يخضع إنساناً آخر بغير رضاه ، لأن هذا الاخير ولد حراً وسيداً لنفسه » ، أما خارج هذا الميثاق الاصلي ، فأن قاعدة الاكثرية ستطبق .

ولكن كيف يمكن لانسان أعلنَ أنه ولد حراً أن يجُبر على الامتثال لارادات ليست إراداته . كيف يمكن للمعارضين أن يكونوا في آن واحد أحراراً وخاضعين لقوانين « لم يوافقوا عليها » ؟

يجيب روسو بأن السؤال طرح بشكل سيء ، وأن مطلب خضوع الاقلية للقوانين التي صوتت عليها الاكثرية لا يعني انتهاك الحرية ، وإنما تحقيق الحرية . لأن الغاية من التصويت على اقتراح قانون ليست ، كما يشرح ، الموافقة على الاقتراح أو رفضه ، وإنما القول فيما إذا كان متفقاً أم لا مع الارادة العامة . فهذه الارادة لن تُعرَفَ إلاّ بعد التصويت . « إن إعلان الارادة العامة ، كما يوضح مفكرنا ، يُستخلص من حساب الاصوات » . ويستنتج روسو من هذا ما يلي : « عندما يتغلب إذن الرأي المخالف لرأيي ، فإن هذا لا يثبت شيئاً آخر غير أني كنت مخطئاً ، وأن ما كنت أعتبر أنه الارادة العامة لم يكن كذلك » . ولكي يزايد روسو ، في ختام حديثه ، كما لو أنه لم يكن واضحاً بما فيه الكفاية ، يضيف : « لو أن رأيي الخاص تغلب ، لكنت فعلت شيئاً آخر غير الذي كنت أريده . وحينذاك فأني لن أكون حراً » .

إن من الواجب الاعتراف بأن الاستنتاج طريف بشكل مقبول . إن الصورة التي يبرزه بها روسو ، والتي استعارها من سجون جنوى التي كتبت على أبوابها وعلى قيود المحكومين بالاشغال الشاقة فيها ، كلمة : حرية(Libertas) غير المنتظرة ، هي صورة جميلة جداً . فهي تعني أن المواطن يقبل حتى بالقوانين التي تعاقبه عندما يتجرأ على انتهاك إحداها : إن إرادته العامة هي التي يخضع لها إذن : وأنه إذا كان « مواطناً وحراً » ، فإنما هو كذلك بواسطتها .

ويبقى السؤال المتعلق بامكانية الرجوع عن الميثاق الاساسي . حسناً ، فحتى لو أنه كان القانون الاساسي الوحيد ، بكل ما تعنيه الكلمة ، فإن هذا لا يمنع قط من أن من الممكن الرجوع عنه . إنه لا يمكن أن يكون هناك أي نوع من القوانين الاساسية « الاجبارية بالنسبة لجسم الشعب » . إننا لا يمكن أن نضع موضع الشك بأن الميثاق سيفسخ « بصفة شرعية جداً » إذا تجمع كل المواطنين من أجل فسخه باتفاق مشترك(1) .

جـ ـ المُشرِّع :

لقد إستمد الجسم السياسي إذن وجوده من الميثاق . ويعود للتشريع أن يعطيه الحركة والارادة . إن القوانين ، باعتبارها شروطاً للتجمع المدني ، لا يمكن أن تنبثق إلا عن المشاركين فيه : « إن الشعب الخاضع للقوانين يجب أن يكون هو مؤلفها » . إن السؤال الدقيق والاساسي : من سيصنع القوانين ؟ سيتلقى أخيراً جواباً دقيقاً وحاسماً في آن واحد .

لكنه ليس جواباً سهلاً ! إن من الممكن التفكير بأن الارادة العامة لم يعد عليها إلاّ أن تفي

---

(1) جون سعسطات « العقد » اطرص : 364 .

بوظيفتها ، لأنها تعبر عن نفسها بالقانون . إلاّ أننا نرى روسو وهو يتساءل ويعترض ويصدر شكوكاً ، إن لم يكن حول الارادة الحسنة للشعب ، ونيته المستقيمة ، فحول كفاءته :

« كيف يمكن لجمهور أعمى ، لا يعرف غالباً ماذا يريد ، لأنه نادراً ما يعرف ما هو صالح له . أن ينفذ بنفسه مشروعاً كبيراً وصعباً مثل نظام التشريع ؟ . إن الشعب يريد دائماً من نفسه الخير ، لكنه لا يراه دائماً من نفسه . إن الارادة العامة تكون دائماً مستقيمة . لكن الرأي الذي يقودها لا يكون دائماً مستنيراً . إن من الواجب أن نجعلها ترى الاشياء كما هي . . . وأن نبين لها الطريق السليم الذي تبحث عنه ، وأن نضمنها من تضليل الارادات الخاصة . . . وأن نوازن جاذبية المنافع الحالية والملموسة بخطر الشرور البعيدة والمختبئة . إن الافراد يرون الخير الذي يرفضونه . أما الجمهور فيريد الخير الذي لا يراه . إن الجميع بحاجة على حد سواء لمرشدين » .

إن روسو يُحضِّر ، بشكل جلي ، إحدى هذه المفاجآت المسرحية التي كان يحبها ، والتي انفجرت في شكل ظهور المُشرِّع .

مُشرِّع بالمعنى القديم ، مثل سولون ونوما(Numa) وليكورغ ، وبالنسبة لليهود (الذين ما زالت قوانينهم ، بالرغم من قدمها ، حية دائماً) مثل موسى ، وبالنسبة لجنيف مثل كالفن في العصور الحديثة : إنه فرد إستثنائي مُلهم بشكل حقيقي ، وله نَفْسٌ كبيرة تضطلع بأكثر المهام مهابة وصعوبة ، مهمة تأسيس شعب ، أي إعطائه نظام التشريع ، المدعو لتنظيم حياته الجماعية لمستقبل بعيد ، وفي نفس الوقت ، الاخلاق والعادات والرأي ، وكل ما يحفظ شعباً ما وفقاً لروح مؤسسته ، و « يُحِلُّ بشكل غير ملموس قوة العادة محل قوة السلطة » . ويعتبر روسو أن ظهور مشرِّع كبير هو أمر نادر بخلاف ظهور أمير كبير ، لأن الاول يقترح النموذج الذي ليس على الآخر إلاّ اتباعه . إنه يخترع الآلة التي ليس على الآخر إلاّ أنْ يُسَيِّرَها . ويستشهد روسو هنا بمونتسكيو الذي كتب في « التأملات » (*) : « إن رؤساء الجمهوريات هم الذين يصنعون المؤسسة ، حين ولادة المجتمعات ، وأن المؤسسة هي ، فيما بعد ، التي تُكوِّن رؤساء الجمهوريات » .

إن مهمة سن القوانين للبشر ، والتجرؤ على الشروع في تأسيس شعب ، هي مهمة لا نظير لها . إنها تتطلب صفات متنوعة ، وتقريباً متناقضة . إن روسو الذي يشعر بالضبط بأن لديه هذه الموهبة يصيح بأسلوب غنائي بأنه يجب أن يكون هناك آلهة من أجل سن القوانين للبشر . إننا نشعر بأنّ مواطن جنيف قد وصل هنا لذروة متطلباته المدنية ، وتمجيده المدني . إن الكلام عن محاسن الانتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية ، وعن « التبديل المربح » لم يعد كافياً . أن تأسيس شعب ليس بشيء أقل من :

« تغيير للطبيعة البشرية ؛ وتحويل للفرد ، الذي يشكل بحد ذاته كلاً كاملاً ومنعزلاً ، الى جزء من كلٍ كبير يتلقى منه هذا الفرد ، بشكل ما ، حياته ووجوده ؛

(*) الاعمال الكاملة ـ بلياد ـ 3 ـ ص : 70 .

وتبديل لتكوين الانسان من أجل تقويته . إن من الواجب ، بكلمة واحدة ، أن تُنتزع من الانسان قواه الخاصة ، من أجل إعطائه القوى التي هي غريبة عنه والتي لا يستطيع أن يستعملها بدون مساعدة الغير » .

هل نريد أن نكتشف التطلع العميق لروسو هذا الذي اتهم غالباً بالفردية المرضية ، إن لم يكن بالفوضوية . إذن فلنمتنع عن تجاهل التكملة :

« كلما ماتت أكثر هذه القوى الطبيعية وانعدمت ، كلما كانت القوى المكتسبة كبيرة ودائمة ، وكلما كانت المؤسسة أيضاً صلبة وكاملة . بحيث أنه إذا كان كل مواطن لا يساوي شيئاً . ولا يستطيع شيئاً إلاّ بواسطة كل الآخرين ، وأن القوة التي اكتسبها الكل مساوية أو أعلى من مجموع القوى الطبيعية لكل الافراد ، فإنه يمكن القول بأن التشريع هو في أعلى نقطة من الكمال الذي يستطيع بلوغه » .

إنّ مقطعاً معروفاً جداً من « اميل » يؤكد هذه الفكرة عن التشوه (النافع) ، وهذه الشهوة للوحدة ، وهذا التعصب للكل الاجتماعي . ما هي المؤسسات الاجتماعية الجيدة ؟ إنها ، يجيب روسو ، تلك « التي تعرف بشكل أفضل كيف تُشوّه الانسان وتنتزع منه وجوده المطلق لكي تعطيه وجوداً نسبياً ، وتنقل الانا الى الوحدة المشتركة : بحيث يكف كل فرد عن الاعتقاد بأنه واحد ، وإنما هو جزء من الوحدة ،وإنه لم يعد محسوساً إلاّ في الكل »[1] .

بعد البرهان على ضرورة المشرّع ، الانسان الاستثنائي بعبقريته ، يبقى أن نفهم جيداً بأنه إستثنائي أيضاً « بعمله » . فهو ، بالفعل ، ليس سيداً ولا حاكماً (« قاضياً ») . إنّه لا يقود البشر . إنّه لا يقود إلاّ القوانين . إنّه يؤسس الدولة ، لكنه لا يشكل قطجزءاً من الدستور (هكذا كان كالفن في جنيف بالرغم من أنه أجنبي) . إنه يصيغ القوانين لكنه لا يعطيها قوة تنفيذية . إن الشعب وحده كجسم يستطيع ذلك ، فهو السيد ، وهو الذي يمتلك الحق التشريعي « وهو حق لا يمكن نقله للغير » : إنه حق التعبير عن الارادة العامة . إن الارادة العامة وحدها تستطيع إجبار الافراد ؛ إننا لا يمكن أبداً أن نتأكد من أن أي إرادة خاصة (حتى لو كانت إرادة المشرّع) تكون متفقة مع الارادة العامة إلاّ بعد إخضاعها للتصويت الحر للشعب . في هذا يتجلى ما هو استثنائي في العمل التشريعي : إننا نجد فيه ، في آن واحد ، شيئين يبدوان متناقضين : « مشروع هو فوق القوة البشرية ، وسلطة ليست شيئاً ، من أجل تنفيذه » (في هذا الصدد كان المشرّع ، بحسب رأي مكيافللي ، محتلماً جداً : فقد كان عليه أن لا يوفر شيئاً من أجل أن يجذب اليه كل السلطة) . ولكن كيف يمكن حل مثل هذه الصعوبة ؟ . وكيف يمكن لحكيمنا أن يُقنع « الانسان العادي » الذي سيتحدث اليه بلغة عبر لغته ؛ ويقترح عليه نظرات عامة جداً ، ومواضيع بعيدة جداً ؟ ألن يكون هذا الحكيم عاجزاً ، نظراً لافتقاده ، في آن واحد للقوة وللبرهان ؟

لا ، يجيب روسو ، وهذا بفضل حيلة تتجلى في صورة التدخل الآلهي . إن روسو يذكّر بأن

---

(1) أنظر ص 380- 382 وحاشية ر . دوراتيه التي يشير فيها لمكيافللي ـ ص : 1461 .

كل المشرعين الكبار جعلوا الآلهة تتكلم ، وزينوها بحكمتهم الخاصة : وهذه الوسيلة هي الوحيدة التي تجعل الشعوب تطيع « بحرية » . ماذا ! هل هذا مجرد دجل ، ومناورات قذرة لديماغوجي ؟ لا ، بأي شكل ! ولهذا يجب قراءة هذه الصفحة من « العقد » التي هي عبارة عن نشيد تبريري حقيقي للحكمة التي تؤسّس (« إنه لا يعود لكل إنسان أن يجعل الآلهة تتكلم ، ولا أن يكون مُصَدَّقاً عندما يُعلن نفسه ناطقاً باسمها . إن النفس الكبيرة للمشرِّع هي المعجزة الحقيقية التي يجب أن تبرهن على رسالته »)[1] .

وأخيراً ، فإن المؤلِّف يلح على أنَّ أكبر مشرِّع وأحكم « مؤسس » لا يعطي للشعب الذي يريد ، القوانين التي يريد ، ولا يؤسس كما يريد ، الشعب الذي يريد . إن صياغة قوانين جيدة في حد ذاتها لا يكفي . لأنه يجب أيضاً أن نتفحص ما إذا كان الشعب المُعَدَّة له « جديراً بتحملها » ، (هكذا يسبر المهندس غور الارض ليرى إن كان بامكانها تحمل وزن البناء الكبير المزمع إقامته) . إن المسألة هنا ليست مسألة حق أو مبدأ ، وإنما مسألة « ملائمة » ، مسألة تتعلق بالشروط الملموسة للزمان والمكان ، كما كان يطيب لمونتسكيو أن يفحصها : « لقد تألقت على الارض ألف أمة ، ولم يكن بإمكانها مطلقاً أن تتحمل قوانين جيدة . وحتى تلك التي تمكنت ، لم تستطع ذلك إلا لفترة وجيزة جداً من كل مدة بقائها » . إن على المشرع أن يلتقط هذه الفترة أي فترة النضج (التي من الصعب معرفتها ، والتي « سيفشل العمل » فيما لو التقطت قبل الأوان) . كما أنَّ من المهم أنْ نأخذ بالحسبان : المدى أو المساحة التي يجب أن يكون لها حدود . إن الدولة يجب أن لا تكون كبيرة جداً ، لكي يكون من الممكن أن تُحَكَم جيداً ، ولا صغيرة جداً لكي تستطيع ان تصون نفسها بنفسها . (« كلما امتدت الرابطة الاجتماعية أكثر ، كلما تراخت أكثر ») . . إنَّ إيجاد النسبة الاكثر ملائمة لحفظ الدولة ليست الموهبة الاقل للسياسي . ولنضف بأنه يجب تجنب تأسيس شعب أثناء العواصف ، وعدم صنعه إلاَّ في فترة الرخاء والسلام : « لأن الوقت الذي تنتظم فيه دولة ما ، مثل الوقت الذي تتشكل فيه فرقة حربية ، هو اللحظة التي يكون فيها الجسم أقل قدرة على المقاومة ، وأكثر سهولة للتدمير » .

من هو إذن الشعب الجدير بالتشريع ؟ . إن الصفحة ، المكثفة جداً ، التي يخصصها روسو لهذا السؤال تخلص ، بدون مراوغة ، للقول بصعوبة تجميع مثل هذا العدد من شروط النجاح . ولهذا يصدر الحكم التالي : لهذا نرى القليل من الدول المؤسَّسَة جيداً . لكن القاضي القاسي جداً يحرص مع ذلك على أن يضع جانباً بلداً ما زال قادراً ، في أوروبا ، حسب رأيه ، على التشريع : « إنه جزيرة كورسيكا » . لقد تمكن هذا الشعب الشجاع من استعادة حريته من الجنويين : إنه يستحق جيداً ، كما يقول روسو ، أن يقوم « رجل حكيم » بتعليمه كيف يحافظ عليها . ويضيف روسو : « لدي بعض الحدس بأن هذه الجزيرة الصغيرة ستُدهش أوروبا يوماً ما » . [2] .

---

(1) أنظر ـ ص : 382 -384 وحاشية ر . دوراتيه ص : 1463 .

(2) أنظر ـ ص : 384 -391 ـ الفصول الثامن والتاسع والعاشر .

د ـ التمييز بين السيد والحكومة : السيد : (Le Souverain)

ها هي إذن الدولة وقد تأسّست . إن الامر الذي يُطرح الأن هو توجيه القوة المشتركة (التي تدعمها) وفقاً للغاية من تأسيسها أي وفقاً للخير المشترك . وهذا هو عمل الارادة العامة . إن السيادة تكمن في تطبيق هذه الارادة على هذه القوة المشتركة . « بهذا نرى (كما نقرأ (*)) أن السيد ليس ، بطبيعته ، إلاّ شخصاً معنوياً ، وأنه ليس له إلاّ وجود مجرد وجماعي ، وأن الفكرة التي نعلقها على هذه الكلمة لا يمكن أن تكون متحدة مع فكرة فرد عادي » . وباختصار ، فأن السيادة ليست إلاّ ممارسة الارادة العامة .

وينجم عن هذا أن السيادة تتمتع بهاتين السمتين الاولتين : عدم القابلية للتصرف (L'inaliénabilité) وعدم القابلية للتجزئة(L'indivisibilité)

عدم القابلية للتصرف ـ . إن السلطة يمكن أن تنتقل ، أمّا الارادة فلا . إن الارادة العامة التي تميل بطبيعتها للمساواة ، لا يمكن أن تتفق ، بشكل دائم وثابت ، مع إرادة خاصة ، تميل ، بطبيعتها ، للتفضيلات . إن من العبث أن تكبل الارادة نفسها بقيود للمستقبل ! إنه ليس من اختصاص أي إرادة أن تقبل بشيء معاكس لخير الكائن الذي يريد . « فاذا وعد الشعب إذن ، ببساطة ، بالطاعة ، فإنه بهذا العمل يحل نفسه ، ويفقد صفته كشعب : ففي اللحظة التي يوجد فيها سيد مسيطر (بمعنىmaitre) ، لا يعود هناك وجود لسيد (بمعنىSouverain) ، ومنذ ذلك الحين فإن الجسم السياسي يتهدم » .

ولنفس السبب الذي لا يمكن فيه للسيادة أن تكون قابلة للتصرف ، فإنها لا يمكن ان تكون ممثَّلة . إن الارادة لا يمكن أن تُمَثَّلَ قط . إنّها تكون نفسها أو تكون إرادة أخرى ؛ وليس هناك قط حد وسط . وبما أن السيد (كما ألحَّ روسو) ليس إلاّ كائناً جماعياً ، فإنه « لا يمكن أنْ يُمَثَّل إلاّ بنفسه » .

بناء على هذا ، كيف يمكن أن نفسر ونطبق فكرة وجود ممثلين للشعب ، أي نواب ، في جمعيات الامة ؟ .

إن الفكرة حديثة : وقد أتت من الحكم الاقطاعي الظالم والعبثي الذي « أهين » فيه الجنس البشري . إن الشعب ، في الجمهوريات القديمة ، وحتى في النظم الملكية ، لم يكن لديه أبداً ممثلون . « إن هذه الكلمة لم تكن معروفة هناك » . ما الذي أدى لتصور هذا الطريق ؟ يجيب روسو بخشونة : إنه الفتور في حب الوطن ، ونشاط المصلحة الخاصة ، والمساحة الشاسعة للدول ، والفتوحات ، « وتعسف الحكم » . إن لهجة المؤلف ترتفع ، وهذا أمر مفهوم . وقد تلت التذكير القاطع بالمبادىء ، تهكمات موجهة لانجلترة التي كان لدى البعض هوس كبير باطراء نظامها التمثيلي .

(*) في « مخطوطة جنيف » (الاعمال الكاملة ـ بلياد ـ3 ـ ص : 294) .

« إن نواب الشعب ليسوا ولا يمكن أن يكونوا ممثليه ، إنهم ليسوا إلاّ مفوضيه ، إنهم لا يستطيعون أن يبرموا شيئاً بصفة نهائية . إن كل قانون لم يصادق عليه الشعب شخصياً هو باطل ، ولا يعتبر قانوناً قط . إن الشعب الانجليزي يظن بأنه حر ، إنه يخدع نفسه كثيراً . فهو ليس كذلك إلاّ أثناء انتخاب أعضاء البرلمان . ولكن حالما ينتخب هؤلاء يصبح عبداً ، ولا يساوي شيئاً . إن استعماله لحريته في لحظات قصيرة يؤدي لأن يستحق جيداً أن يفقدها » .

وعليه فإنه ليس هناك ما هو أوضح ، وأكثر إطلاقية : إن القانون باعتباره ليس إلاّ إعلاناً للارادة العامة ، فإن الشعب لا يمكن أن يكون ممثلاً في السلطة التشريعية (لكنه يمكن ويجب أن يكون ممثلاً في السلطة التنفيذية التي هي « ليست إلاّ القوة المطبقة على القانون ») (1) .

ولكن كيف يمكن نسيان أنه إذا كانت الشعوب القديمة ، مثل اليونانيين ، تجهل الممثلين التشريعيين ، وتقوم بنفسها بكل ما عليها القيام به (لأنها كانت تتجمع بشكل دائم في الساحة !) فإن نظام العبودية هو الذي كان يسمح لها أساساً باقامة هذا النظام الديمقراطي المباشر ؟ . إن روسو يعلم هذا جيداً . وفضلاً عن ذلك فإن الاسباب التي لأجلها تبقى الشعوب الحديثة « في بيوتها » وتستخدم نواباً ، لا تغيب عنه . نعم ، إن الحرية اليونانية لم تكن لتبقى ، بدون شك ، « إلاّ بمساعدة العبودية » : إلاّ أن هذا لا يمنع من القول بأنه منذ اللحظة التي يعطي فيها شعب ما لنفسه ممثلين فأنه لا يعود حراً ، « إنه لا يعود » . لا ، إن الشعوب الحديثة ليس لديها عبيد قط ، لكنها هي كذلك !

ويبقى أن مؤلف العقد ، بعد تفحص كل شيء بشكل جيد ، يحتفظ بقليل من الاوهام حول إمكانية قيام السيد ، في عصره ، بالاحتفاظ بالممارسة (المباشرة) لحقوقه إن لم تكن المدينة « صغيرة جداً » .

اعتراض : ولكن إذا كانت صغيرة جداً ، فإنها ستكون « خاضعة » . على هذا يجيب روسو بالنفي ، معلناً عن تقدم الشكل الكونفدرالي الذي يرى فيه حلاً للمعضلة (2) .

ـ عدم القابلية للتجزئة ـ . لنفس السبب الذي هي غير قابلة فيه للتصرف ، فإن السيادة لا تقبل التجزئة ، فإما أن تكون الارادة عامة ، وتكون إرادة كل الشعب ، كجسم (دون أن تكون « بالضرورة دائماً إجماعية ، ولكن ، إرادة كل الاصوات المحسوبة ، على الاقل ، لأن كل استبعاد صريح للبعض « يلغي العمومية ») ، وإما أن تكون فقط إرادة جزء ، وحينئذ ، فإنها لن تكوّن عمل سيادة ، ولن تعتبر بمثابة قانون . إنه لخطأ جسيم أن نعتبر « ما يصدر » عن السيادة كأجزاء منها . كما إننا نضلُّ في كل مرة نتخيل فيها بأننا نرى السيادة مجزأة . إن الحقوق التي يجري الحديث عنها

---

(1) انظر ـ ص : 368 -369 ,428 -430 (الكتاب الثاني ـ الفصل الاول والكتاب الثالث ـ الفصل الخامس عشر) .

(2) « إن الاتحاد الكونفدرالي يسمح بالجمع بين القوة الخارجية لدولة كبيرة والشرطة السهلة والنظام الجيد لدولة صغيرة » (ص : 431) .

« تخضع » كلها لها وتفترض دائماً « إرادات سامية » لا تعطيها إلاّ التنفيذ : إن صك إعلان الحرب ، وصك صنع السلام ، على سبيل المثال ، ليسا أبداً (كما يُقال كثيراً) أعمال سيادة ، إنَّ أياً منهما لا يعتبر بمثابة قانونٍ ؛ وكل منهما ليس إلاّ تطبيقاً للارادة العامة ، وليس إلاّ عملاً خاصاً .

ولكي يجعل نفسه مفهوماً بشكل أفضل ويحذر القارىء بشكل أفضل من غموض الكثير من المؤلفين ، يلجأ روسو لمقارنة بقيتْ مشهورة . فلقد كتب بأنه نظراً لعدم إمكانية تجزئة السيادة من حيث المبدأ ، « فأن سياسيينا يجزئونها من حيث الموضوع » : الى قوة والى إرادة ؛ الى تشريعية والى تنفيذية ؛ الى حقوق ضرائب وقضاء وحرب ؛ إلى إدارة داخلية والى سلطة تعامل مع الخارج .

« فأحياناً يدمجون كل هذه الاجزاء ، وأحياناً يفصلونها ؛ إنهم يجعلون من السيد كائناً خيالياً ومشكلاً من قطع منقولة ؛ وهذا كما لو كانوا يُرَكِّبون الانسان من عدة أجسام الاول لديه عينان والثاني ذراعان والثالث رجلان ، ولا شيء أكثر من ذلك » .

ويتلو هذا المقارنة التالية :

« إن المشعوذين في اليابان يقطعون ، كما يقال ، طفلاً أمام أعين المشاهدين ، ثم بعد أن يرمون في الهواء كل أعضائه الواحد بعد الآخر ، يجعلون الطفل يسقط ثانية وهو حي ومجمّع كله ؛ تلك هي تقريباً استعراضات شعوذة سياسيينا : فبعد أن يُقطّعوا أعضاء الجسم الاجتماعي بعملية سحر جديرة بأن تجري في معرض ، يقومون بجمع القطع بطريقة لا ندري ما هي » .

لقد كان روسو ، مُنظِّر دولة الشعب ، يحرص من باب أولى ، على التشهير بهذا الغموض الذي كان يساعد برأيه الملوك ضد حقوق الشعوب .

وهو لم يزعل قط لكونه وجد في ذلك سبباً للتنديد بغروتيوس ـ وفي نفس الوقت ولو مع شيء من الظلم ، بمترجمه باربيراك ـ (Barbeyrac) ، لأنهما كانا غير منطقيين ، ولم يتبنيا المبادىء الصحيحة (ويسخر روسو بمرارة قائلاً : ولكن هل يعرفا بأنهما لم يقولا الحقيقة ولم يقوما بإبداء إعجابهما للشعب إلاّ بحزن : لكن الحقيقة لا تؤدي قط الى الثروة ، والشعب لا يعطي سفارات ولا كراسي منابر ولا معاشات ») (1) .

وبجهد أكبر وبراعة حادة ، يعزو روسو للسيادة سمتين آخرتين (وأخيرتين) ترتبطان ببعضهما بشكل وثيق : وهما العصمة من الخطأ ، والاطلاقية .

العصمة من الخطأ(Infaillibilité) ـ . « إن السيد ، لكونه الوحيد السيد هو دائماً ما يجب أن يكون » . فنظراً لأنه لا يتشكل إلاّ من الافراد الذين يؤلفونه ، فأنه ليس لديه ولا يمكن أن يكون لديه مصلحة مناقضة لمصلحتهم . إن رعاياه وهو ، هم « نفس الناس المنظور اليهم من زوايا مختلفة » ـ إن هذا ، حسب رأي مؤلفنا في رسالة الى دالمبير(Lettre à d'Alembert) (1758) هو ما

---

(1) أنظر ص : 369-371 من العقد ـ الاعمال الكاملة ـ بلياد ـ المجلد الثالث .

يميز الديمقراطية : فكما أن من غير المعقول أن يريد الجسم إيذاء كل أعضائه ، كذلك فانه لا يمكن له أن يريد إيذاء أي عضو بشكل خاص ؛ إنه بالضرورة ، يريد « الافضل » للجميع ولكل واحد .

لكن هذه الارادة العامة المُسَلَّم بأنها مستقيمة دائماً وأنها تنزع دائماً للمنفعة العامة يجب أيضاً لكي تملك جيداً بيانها ، أن تكون دائماً مستنيرة : إن المرء يريد خيره ، هذا مؤكد ، لكنه لا يراه دائماً [*] . إن الشعب ينخدع أو يُخدع (باعتبار أن من المستبعد أن يفسد) ، وحينئذ فقط يبدو أنه يريد ما هو « شر » . ولهذا يوجد غالباً ، كما نعرف ، فرق بين إرادة الجميع ، أي مجموع الارادات الخاصة ، والارادة العامة التي لا تنظر إلاّ للمصلحة المشتركة . ومن جهة أخرى ، فإن من المهم ، لكي تملك الارادة العامة جيداً البيان المطلوب ، أنْ « لا يعبر كل مواطن عن رأيه إلاّ بحسب رأيها » . إلاّ أن هذه القاعدة تصادف عقبة أخرى تتمثل بالمجتمعات الجزئية ، التي هي مصدر الدسائس والمؤامرات على حساب المجتمع الكبير (ونظراً لعدم إمكانية إزالة هذه المجتمعات ـ وهذا هو العلاج الجذري ـ يدعو روسو على الاقل لمضاعفة عددها ، وذلك لكي يتم من خلال هذا « التفتيت » نفسه، تدارك اللامساواة فيما بينها ! » [1] .

الاطلاقية (Absolutisme) ـ . مهما كنا مفتونين بروسو فإن من الصعب أن لا نصف بالعمل الصعب جداً الفصل الرابع من الكتاب الثاني من العقد ، وعنوانه « في حدود السلطة السيدة » ، الذي بدأ فيه المؤلّف بوضع كل النبرة على الطابع المطلق لهذه السلطة ، ثم انتهى لأنْ يفرض عليها الحدود التي لا يمكن تجاوزها ، والتي يسميها : « بالاتفاقيات العامة » . لنقرأ إذن :

« يجب أن يكون [للدولة أو للمدينة] قوة كلية وإكراهية لكي تحرك وتهيء كل جزء بالطريقة الاكثر ملائمة للكل . فكما تعطي الطبيعة لكل إنسان سلطة مطلقة على كل أعضائه ، يعطي الميثاق الاجتماعي للجسم السياسي سلطة مطلقة على كل اعضائه » .

وهذه السلطة ، التي توجهها الارادة العامة ، تُسمى بالضبط سيادة . إنها مقدسة وذات حرمة لا يمكن انتهاكها .

ولكن مهما كانت السلطة مطلقة ومقدسة وذات حرمة فانها لا تتجاوز ولا يمكن أن تتجاوز حدود (نقرأ الآن بعد عدة صفحات من التأملات والشروح المجردة والمعقدة) ، هذه "الاتفاقيات العامة الغامضة المعلن عنها أعلاه . إن المؤلّف يلح على أن كل انسان يحتفظ بموجب هذه الاتفاقيات بالقدرة على « التصرف بشكل تام بما تُرِكَ له من أمواله وحريته » . إن هذه الاتفاقيات هي إتفاقيات شرعية . والسيادة التي تعبر هذه الاتفاقيات عنها هي سيادة شرعية : إنها سيادة لا تربط المتعاقدين من أدنى الى أعلى . لأنها إتفاقيات أبرمها الجسم السياسي مع كل واحد من أعضائه ، وطالما أن

(*) إننا نذكر بأن روسو برر بملاحظة مشابهة « ضرورة المشرِّع » .

(1) أنظر ـ ص : 363 .

الرعايا لا يخضعون إلاّ لها ، « فإنهم لا يطيعون أي شخص ، وإنما هم يطيعون فقط إرادتهم الخاصة » . إن قاعدة المساواة (التي تتضمن قاعدة المقابلة بالمثل) تريد أن تجبرهم جميعاً على حد سواء ، وتحابيهم جميعاً على حد سواء .

صحيح أن كل واحد منهم تنازل ، بموجب الميثاق الاجتماعي ، عن كل الجزء من قوته وأمواله وحريته الذي يعتبر استعماله مهماً للجماعة ، لكنه لم يتنازل إلاّ عن هذا الجزء فقط . هل يمكن الاعتقاد بأن الامر يتعلق بنزعه ليبرالية لديه !

أبداً : لأن روسو يسرع في توضيح أن السيد وحده هو الذي يقرر مدى هذا الجزء المهم للجماعة .

في هذه الظروف ، أي مكبح يمكنه أن يمنع السلطة المطلقة من الغرق في الاستبداد ، ويمنع دولة الشعب من التحول الى لوثياثان ؟

الجواب : إن السيد باعتباره دائماً ما يجب أن يكون دائماً أميناً « لقانون العقل » ، لا يمكنه أن يكبل الرعايا بأي قيد غير نافع للجماعة . إنه لا يستطيع حتى أن يريد ذلك . إن هذا ينجم بالضرورة عن طبيعته ، وعن ماهيته . وينجم عن ذلك أيضاً أنه لا يحق له مطلقاً أن يثقل على أحد الرعايا أكثر من الآخر (*) .

لو كان هذا السيد فرداً حقيقياً ، فرداً عادياً ، بدل ان يكون جسماً معنوياً وجماعياً ، ولو كان باستطاعة أعماله أن تكون شيئاً آخر غير كونها أعمالاً للارادة العامة ، وقوانين ، فأنه سيكون من المعقول بشكل بديهي أن يُسيء استعمال سلطته المطلقة : حينئذ يجب أن تعين له حدود دستورية صارمة . لكن ما يصلح بالنسبة لسيادة غير شرعية يفقد كل معنى تجاه السيد الوحيد الشرعي الذي يعترف به روسو : إن الشعب كجسم ، أي تجمع الناس الاحرار والمتساوين في الحقوق ، الذي تحركه وترشده الارادة العامة لا يمكن أن يَضِلّ . إن هذا السيد ، حسب كتاب « العقد » . . . ، وإذا صح القول ، طيب من حيث ماهيته ، إنه لن يسيء أبداً استعمال سلطته المطلقة . في مثل هذه الحالة يجرم المؤلف) ، يعني التساؤل عن « المدى الذي تمتد اليه الحقوق الخاصة بالسيد وبالمواطنين ، التساؤل عن الحد الذي يمكن لهؤلاء أن يصلوا اليه في تعهدهم مع أنفسهم ، وفي تعهد كل واحد منهم تجاه الجميع ، وتعهد الجميع تجاه كل منهم » (1) .

هـ ـ التمييز بين السيد والحكومة : الحكومة :

الحكومة = إن الامر يتعلق أولاً بالنسبة لروسو بتحديد المعنى الدقيق لهذه الكلمة التي ، كما يقول ، لم « تُفسَّر حتى الآن بشكل جيد » . إن روسو يضع على عاتقه واجب القيام بذلك :

(*) « إن الدولة تترك لنا بالاجمال ، ولنشاطنا الحر ، كل ما ترى بأن من غير الضروري أن نحده من أجل ضمان وتأمين هذا النشاط الحر نفسه » . تلك هي الخلاصة ، المتفائلة لهالبواخ (M. Halbwachs) .

(1) أنظر ـ ص : 372-375 .

والفصل من « العقد » ، المعنون : في الحكومة بصفة عامة معقد وبارع بمضمونه وتعابيره ، بحيث أن المؤلف يشعر بحاجة لأن ينبه القارىء بأنَّ عليه أنْ يكون يقظاً ، ويقظاً بشكل خاص (ولقاء هذا سيكون لديه ، هو ، « فن أن يكون واضحاً » ! ، كما يقول لنا) .

التعريفات والتأسيس

إن تنفيذ القانون ، وهو العمل العام ذو الموضوع العام ، والتعبير عن الارادة العامة للسيد (أي للشعب كجسم) ، لا يمكن أن يتم إلاّ من خلال أعمال خاصة تستهدف مواضيع خاصة . وهذه الاعمال لا يمكن أن تصدر إلاّ عن الارادة الخاصة لجسم خاص ومحدود العدد يعطيه روسو هذا التعريف : « جسم متوسط قائم بين الرعايا والسيد من أجل اتصالهما المتبادل ، ومكلف بتنفيذ القوانين » [*] . تلك هي الحكومة ، كما يفهمها روسو ، أو كما يريد أن يفهمها (على الاقل في أغلب الاحيان) وهو يعطي لهذا الاسم معنى ضيق . في حين أنه قبل كتاب العقد كان يُعطى له معنى واسع وإجمالي ، وهو : مجموع المؤسسات السياسية (وهو معنى ما زال من جهة أخرى ، صالحاً منذ ذلك الحين ، بالرغم من الطريقة التي لا تمحى ، والتي طبع بها روسو التعبير) [1] .

إن هذا الجسم المتوسط ليس ولا يمكن أن يكون إلاّ أداة الارادة العامة وذراعها ، وقوة في خدمتها ، تعمل وبكل طاعة لحسابها . وهذا الجسم يجب أن يكون دائماً مستعداً لأن يضحي بارادته الخاصة في سبيل هذه الارادة العامة . وهذا يعني أنّ هذا الجسم لم يوجد قط من تلقاء نفسه : وأن حياته هي حياة « مستعارة » « وتابعة » ، وأن قوته ليست إلاّ القوة العامة مركزة فيه ، كما هي مركزة في وكيله الخاص ، المكلف بأن يضعها موضع التطبيق ، وفق توجيهات الارادة العامة ـ وكيل يُستخدم لتحقيق الاتصال بين الدولة والسيد ، ويقوم ، « إذا صح القول ، في داخل الشخص العام ، بما يقوم به في داخل الانسان إتحاد الروح والجسد » . إن هذه الحكومة ، هي تابعة ، وليس لها صفة لكي تريد أو تتصرف بطريقة مستقلة .

إن مثل هذا الوضع يجعلنا نفهم بأن تأسيسها ، لا يتم ، كما يحرص روسو على التوضيح ، بموجب عقد . إن روسو يستبعد بحزم ، كما فعل هوبس (ولكن لأسباب معاكسة)فرضية أنَّ مثاق « خضوع » كان قد تلا منطقياً الميثاق الاجتماعي . إن الحكام ليسوا إلاّ « ضباط » الشعب أو خدامه أو مندوبيه ، وليسوا أبداً سادته : إن الشعب يعينهم ليمارسوا باسمه سلطة ما يُسندها اليهم كوديعة ، وتكون قابلة لأن يحد منها ويعدلها ويستعيدها عندما يحلو له . إن المسألة بالنسبة للحكام ليست في أن يتعاقدوا « وإنما في أن يطيعوا » . إنهم لا يقومون ، في تحملهم لأعباء الوظائف التي تفرضها عليهم الدولة ، بشيء أكثر من الوفاء بواجباتهم كمواطنين ، وليس لهم بأي شكل الحق بالمجادلة في الشروط .

ولكن ما هي إذن مؤسسة الحكومة هذه التي ليست عقداً ؟ إنها عبارة عن عمل معقد جداً ،

(*) وأيضاً : « بالحفاظ على الحرية سواءً منها المدنية أم السياسية » وهذا ما سنشير له باهتمام بالغ .

(1) إن الكتاب الثالث من العقد الذي يعالج موضوع الحكومة هو أطول فصل في المؤلَّف .

مؤلَّف من عملين آخرين : الاول عبارة عن قانون يقيم جسم حكومة بهذا الشكل أو ذاك ، والثاني عبارة عن عمل خاص يقوم الشعب بواسطته بتسمية الرؤساء الذين سيُكلَّفون بأعباء الحكومة القائمة . ولكن كيف يمكن أن يكون هناك عمل خاص ، أي عمل حكومة ، قبل أن توجد الحكومة نفسها ؟ وكيف يمكن للشعب « الذي ليس إلاّ سيداً أو رعية » أن يتصرف كحاكم ؟ . إن روسو ينسحب كبهلوان حقوقي من الصعوبة المزدوجة ، ولكن ليس بدون أن يجعل القارىء يُعجب « بإحدى هذه الخواص المدهشة للجسم السياسي ، والتي يوفق بواسطتها بين عمليات متناقضة ظاهرياً ! » . (1) .

إن مثل هذا الوضع المتمثل بخضوع وتبعية الحكومة يبرر التعريف الثاني الذي يعطيه روسو لها ، بنظره لها ليس كجسم ، وإنما كعضو مكلف بوظيفة ، هي وظيفة « المهارسة الشرعية للقوة التنفيذية » تحت سلطة السيد ومراقبته .

العيب الاساسي :

إلاّ أنّ مؤلِّف « العقد » كان ثاقباً جداً في وقوفه عند هذا الحد . فكيف يمكنه أن يتلافى واقع أنّ هذه الحكومة ، التي هي تابعة ، تشكل كلاً في ذاته ، أناً خاصة ، وأن لها بهذه الصفة قوة خاصة تتجه لحفظها الخاص ، وإرادة خاصة أو إرادة جسم مُوجِّهة أيضاً ، وتكوين خاص ينبغي الابقاء عليه وترسيخه ، وحساسية مشتركة لأعضائها ؟ . وكيف يمكنه أن لا يرى ، من جهة ثانية . أن هذه الحكومة ، من أجل أن تستجيب للغاية من تأسيسها : وهي أن تكون وسيطاً بين الرعايا والسيد ، يجب بالضرورة أن تمتلك مثل هذا الطابع « لكلٍ » عضوي ومعقد ؟ .

لكن التوفيق بين هذا الطابع والطبيعة التابعة يطرح معضلة صعبة وشائكة : هي معضلة ترتيب الكل التابع ، أي الحكومة ، في الكل الذي هو الدولة ، بحيث « لا تشوه قط التكوين العام ، بترسيخها لتكوينها الخاص ، وتميز دائماً قوتها الخاصة للمهيأة لحفظها الخاص عن القوة العامة المهيأة لحفظ الدولة » . ـ وبكلمة واحدة ، أن تبقى هذه الحكومة مستعدة دائماً للتضحية الذاتية الموحى بها سابقاً .

إلاّ أن روسو كانت تتسلط عليه الاخطار الكبيرة التي من شأن ترتيب مشوب بالعيب ، في هذا المجال ، أن يجرها على الجسم السياسي . فهو يعرف جيداً أن كل مجتمع جزئي ينزع لتنمية قوته الخاصة على حساب « المجتمع الكبير » ، وذلك مع حظوظ طيبة بالنجاح ـ وأن الحكومة تقوم بجهد متواصل ضد السيادة ، مثلما تعمل الارادة الخاصة باستمرار ضد الارادة العامة (*) ، « وأن في هذا يكمن العيب الملازم والمحتوم الذي يتجه ، منذ ولادة الجسم السياسي بلا كلل ، لتدميره ، مثلما تدمر الشيخوخة والموت جسم الانسان » . لنستشهد في هذا الصدد بالعناوين الموحية بالمعاني

---

(1) أنظر حواشي ر . دوراتيه في الاعمال الكاملة ـ Pléiade ـ المجلد الثالث ص : 1489, 1490 .

(*) أنظر كتاب : ب . دو جوفنيل (B. de jouvenel) « في السلطة » (Du pouvoir) : « لقد رأى روسو جيداً أن رجال السلطة يشكلون جسماً ، وأن هذا الجسم تسكنه إرادة جسم ، وانه يتطلع لامتلاك السيادة » (المرجع السابق ص : 52) . . . أن روسو « يأتي بدينامكية سياسية » .

للعديد من فصول « العقد » : « في تعسف الحكومة وانحدارها للفساد » ـ « في موت الجسم السياسي » ـ « كيف تبقى السلطة السيدة » (وهو عنوان يغطي ثلاثة فصول ، تنتهي لخلاصة تقول : إن هذه السلطة « تتلاشى في النهاية » ، وأن أغلبية المدن تسقط وتهلك قبل الأوان » .) وأخيراً :« وسيلة تدارك إغتصابات الحكومة »[1] .

إلاّ أن هذا الوسواس وهذا التشاؤم الاساسي اللذين يحكمان بالموت ، في نهاية المنحدر الطبيعي والمحتوم ، على الاجسام السياسية « الافضل تكويناً » (إذا كانت اسبارطة وروما قد هلكتا . فأي دولة يمكنها أن تأمل بالبقاء دائماً ؟) يبدوان عاجزين عن التثبيط كلياً من عزيمة كاتب لا يعرف قط صفة أجمل من صفة مواطن . والدليل على ذلك الحركة التعويقية التي يحرص على القيام بها كمستشار . والدليل على ذلك أيضاً الاجراء ، الغريب ، الذي يوافق عليه ويوصي به حتى من أجل مواجهة الاخطار المميتة ، والذي يستوحيه من روما ـ ومكيافللي ـ .

بهذا المؤلَّف حول فن تكوين الدولة ، يرى روسو أن من الممكن الابقاء على السلطة السيدة وإطالة عمرها للحد الاقصى . إن التكوين الجيد يجب أن يعرف كيف يلجأ لمختلف الوسائل الملموسة من أجل صيانة التوازن الصعب بين السيد والحكومة . نعم ، إن الدولة المكوَّنة على أفضل وجه ستنتهي ، ولكن « في وقت متأخر عن أي دولة أخرى ، وذلك إنْ لم يُؤَدِّ أي حادث طارىء لضياعها قبل الاوان » . إن التكوين الجيد سيعرف كيف يحصر الحكومة في مهمة التنفيذ الدقيق للقوانين ، بحيث تنفذ دائماً القانون ، ولا شيء مطلقاً غيره . إن القوة التشريعية هي قلب الدولة : إنها تصنع قوة السيد ؛ وباعتبار أن القوانين ليست إلاّ أعمالاً « شرعية » للارادة العامة ، فإنه سيكون من المهم ، لكي يقوم السيد بالتصرف ، ويُعْرَفَ بسلطته السامية ويُذكَر بها ، أن يكون الشعب متجمعاً . وهذا هو مفتاح كل شيء ! تجميع شعب ضخم ، أيُّ وهم هذا ، سيقال ؟ . (لكن روسو يرد)قبل ألفي عام لم يكن هذا الامر يعتبر وهماً : أنظروا لشعب روما . إننا نبقى إذن ضمن نطاق الممكن حين ندعو لجمعيات الشعب . أما بالنسبة لتكرارها « فيمكن القول ، عموماً ، بأنه كلما كان للحكومة قوة أكثر ، كلما كان على السيد أن يُظهر نفسه كثيراً » .

إنَّ كل سلطة الحكومة تتوقف عند اللحظة التي يجتمع فيها الشعب بشكل شرعي : فالسلطة التنفيذية تُقلق ، وصوت السيد وحده يمكن أن يجعل نفسه مسموعاً . أنه « صوت الله على الارض » . إن هذه الجمعيات ، التي ليس لها من موضوع آخر غير الحفاظ على الميثاق الاجتماعي ، هي ، في آن واحد ، مكبح الحكومة وكنف السيادة . ولهذا فإنها كانت ، في كل الازمنة ، مصدر رعب للقادة : « ولهذا فإنهم لا يدخرون مطلقاً وسعاً في بذل الاهتمامات والاعتراضات والصعوبات والوعود من أجل تكريه المواطنين بها ؛ وعندما يكون هؤلاء بخلاء ، وجبناء ،

---

(1) أنظر مقالة جـ . جـ . شوفاليه في دراسات . . . ديجون1962 باريس ـ1964 Belles- Lettres ـ ص : 309- 308- 303- 301 .

وخَوّافين ، ومحبين للزاحة أكثر من حبهم للحرية ، فإنهـم لا يصمدون طويلاً أمام الجهود المخيفة للحكومة » . (1) .

لكن ما هو الشيء الغريب ؟ . ما هي التوصية غير المنتظرة للوهلة الاولى ، والتي نقرؤها في الفصل السادس من الكتاب الرابع والاخير من العقد ، تحت عنوان « في الدكتاتورية » (De La dictature) .

يجب أن لا نرغب بترسيخ المؤسسات السياسية لحد أن نسحب منها القدرة على تعليق أعمالها » . لقد تركت إسبارطة نفسها (اسبارطة ، دائماً هي !) قوانينها تنام . إن صلابة هذه القوانين ، التي كانت تمنعها من الخضوع للاحداث ، يمكن في بعض الحالات أن تجعلها « مُضرة » وتسبب بذلك فقدان الدولة في أزمتها . إن الظروف ترفض أحياناً المسافة الزمنية التي يتطلبها بطءُ الاشكال . إن من الخير التفكير بأن من غير الممكن « التنبوء بكل شيء » ، وعدم استبعاد السماح بمعالجة الامن العام بعمل « خاص » تُسْنَدُ مهمته للاكثر جدارة : وهكذا كان لدى روما (دائماً هي أيضاً) الدكتاتورية . فقد عُيِّنَ فيها رئيس سامٍ من أجل إسكات كل القوانين وتعليق السلطة السيدة ، أي التشريعية ، لمدة من الزمن .

لكن أكبر الاخطار فقط ، وسلامة الوطن فقط يمكنها أن تبرر (ولمدة محدودة بشكل صارم) مثل هذا التشويه للنظام العام : لقد كان يجب أن تكون هناك « حالات نادرة وجلية » .

ولكن كيف يمكن التوفيق ، بلا مفارقة ، بين مثل هذا الاجراء واحترام الارادة العامة ؟ يجيب روسو بأن هذه الارادة لا تكون حينذاك موضع أي شك : « من البديهي أن النية الاولى للشعب هي أن لا تهلك الدولة . بهذه الطريقة لا يؤدي تعليق السلطة التشريعية لالغائها قط . فالحاكم الذي يجعلها تسكت لا يمكنه أن يجعلها تتكلم . إنه يسيطر عليها دون أن يستطيع تمثيلها : إنه يستطيع فعل كل شيء باستثناء القوانين » . (2) .

إنها دعوة جديدة (لنفكر بالمشرِّع !) تُوَجَّه لفرد استثنائي من أجل القيام بمهمة إستثنائية !

و ـ أشكال الحكم : الحكم الافضل :

هذا التمييز الجذري بين السيد والحكومة ، وكذلك الاهتمام الكبير لدى روسو في تحقيق التوازن بين القوة الخاصة بكل منهما ، كانا يفرضان عليه معالجة السؤال التقليدي المزدوج الخاص بأشكال الحكم ، وبالحكم الأفضل ، وذلك من منظور مختلف كلياً عن سابقيه العديدين والبارزين .

تمهيدات

يمهد روسو لهذه الدراسة المهمة جداً بتأملات غزيرة وبارعة ، تساعدها كمية كبيرة من

---

(1) المقالة السابقة ص : 309 .

(2) أنظر ـ الكتاب الرابع ـ الفصل ـ السادس ـ ص : 455 -458 .

التحليلات الماهرة ، المقرونة عند الحاجة بعرض حسابي صعب نوعاً ما بالنسبة للقاريء الجاهل .

وتتعلق هذه التأملات خصوصاً بعدد الشعب و (تحت عنوان « في المبدأ الذي يُكَوِّنُ مختلف أشكال الحكم) عدد الحكّام » .

فيما يتعلق بعدد الشعب ينتهي روسو لسلسلة من النتائج الواضحة والناجمة عن أكثر أساليب التعبير تكلفاً ، وأحياناً عن أكثرها تشويشاً . فهو يقول أنه كلما كان هذا العدد أكبر ، وازداد أكثر ، كلما كبرت الدولة أكثر ، ونقصت الحرية أكثر (*) ووجب أيضاً على الحكومة « لكي تكون صالحة » ، أن تكون نسبياً أكثر قوة ، وقدرة على أحتواء الشعب : لأنَّ الارادات الخاصة ، في هذه الحالة ، ترتبط أقل بالارادة العامة أو بعبارة أخرى ، « لأن الاخلاق ترتبط أقل بالقوانين » . ولكن ، وبشكل ملازم لذلك ، كلما وجب على السيد أن يكون لديه ، بدوره ، القوة لاحتواء الحكومة : باعتبار أن الحكومة ستكون أكثر ميلاً ، ضمن الاطار المكبَّر ، لاساءة استعمال سلطتها ، وأنه سيكون لديها الوسائل أكثر للقيام بذلك .

وفيما يتعلق بعدد الحكام (أي « الامير » ، إذا تكلمنا بصورة جماعية) يعلن روسو « كمبدأ أساسي » بأنه سيقوم بالانكباب على توضيح ، أنه « كلما كان هذا العدد كبيراً ، كلما كانت الحكومة ضعيفة » إنها ستكون ضعيفة إزاء الرعايا، أي مجموع الرعايا أو « الشعب » بالمعنى السلبي (**) . ضعيفة ، لأنها مجبرة ، من أجل أن تحافظ على نفسها ، على أن تحرف قسماً كبيراً جداً من القوة العامة ، وأن تستعملها كثيراً من أجل التأثير على اعضائها ، بحيث لا يبقى لها إلاّ جزء قليل جداً لاستعماله من أجل التأثير على كل الشعب ، أي من أجل المحافظة على الدولة .

أما إذا كان الحكام قليلو العدد ، فإن العكس هو الذي سيحصل بالضبط .

إنطلاقاً من هذا يمكن تصور حدين متطرفين . فإما أن يكون كل المواطنين حكاماً (وحينئذ تتطابق الحكومة مع السلطة التشريعية ، أي مع السيد) ، وإما ، بالعكس ، أن تكون كل الحكومة بين يدي رجل واحد . إن السُّلَّم ، بين هذين الحدين ، متنوع .

إلاّ أن روسو لا يكتفي بهذا ؛ فهو يعرض ويحلل تميزين جديدين : التميز بين ثلاث إرادات في شخص الحاكم ، والتميز بين القوة النسبية للحكومة واستقامتها .

الارادات الثلاث : وهي الارادة الذاتية ، الخاصة ، الفردية للحاكم التي يجب أن تكون (في نظام تشريع كامل) معدومة ؛ والارادة الجسدية التي ترتبط فقط بميزة الجسد ويجب أن تكون « خاضعة جداً » ؛ والارادة العامة أو السيدة التي يجب أن تكون دائماً مسيطرة ، وأن تعبر « القاعدة الوحيدة لكل الارادات الاخرى » . إن النظام « الطبيعي » ، كما يقول روسو ، (ويعرف ذلك

(*) إن أحد افراد الرعية يكون له تأثير في التشريع عشر مرات اقل في شعب مؤلف من مئة الف رجل منه في شعب مؤلف من عشرة آلاف .

(**) بالمقارنة مع الشعب بالمعنى « الايجابي » أي مجموع المواطنين المشرعين .

جيداً) يُظهِرُ ، بالواقع ، تدرجاً مخالفاً بصورة مباشرة للتدرج الذي يتطلبه النظام « الاجتماعي » .

أما فيما يتعلق بالتمييز بين القوة النسبية والاستقامة ، فقد رأينا أن الحكومة تتراخى ، ويضعف نشاطها عندما يتضاعف عدد أعضائها : هنا يوجد انخفاض في القوة النسبية . لكن إرادتها الجسدية ، بالمقابل ، تقترب بمقدار أكثر من الارادة العامة . وتكون « استقامتها » إذن في الحد الاقصى ، إذا كانت قوتها النسبية في الحد الادنى . وبالعكس ، فاذا اقتصرت الحكومة على عضو واحد ، فإن نشاطها يكون في الحد الاقصى واستقامتها في الحد الادنى ، لأنَّ إرادتها الجسدية ليست إلاّ إرادة خاصة تقف على طرفي نقيض مع الارادة العامة .

وعليه فان النتيجة التي يعبر عنها روسو بقوة تتلخص بقوله : « وهكذا فاننا نفقد من جانب ما يمكن أن نربحه من الجانب الأخر، وإن فنَّ المشرِّع يكمن في معرفة تحديد النقطة التي تمتزج فيها قوة وإرادة الحكومة ، اللتان توجد بينهما دائماً علاقة نسبية عكسية ، في العلاقة الاكثر فائدة للدولة . . . . »(1) .

لقد خضع قارىء العقد ، بالفعل ، لاختبار انتباه شاق نوعاً ما . لكن ها هو الآن وقد تسلح من أخمص قدميه الى أعلى رأسه من أجل أن يفهم المؤلف جيداً ، عندما سيتناول هذا ثانية ، ويجدد من منظوره الخاص ، التمييز ، المطروق ثانية ، بين أشكال الحكم (الذي يصفه هو : « بتقسيم » الحكومات) .

تقسيم الحكومات :

ملكية . أرستقراطية . ديمقراطية . جمهورية : إن القارىء يجد ثانية الكلمات القديمة المألوفة منذ هيرودوتس وأفلاطون وأرسطو وبوليبيوس ، مروراً ببودان ومونتسكيو . لكنها ، لدى روسو ، تعني فقط الانماط المختلفة لهذا الجسم التابع والخاضع ، الذي يُسميه بالحكومة . وبلغة أكثر دقة (يستعملها روسو كذلك) فإن هذا التقسيم يقوم بين الحكومة الملكية ، والحكومة الارستقراطية ، والحكومة الديمقراطية أو الشعبية . ففي الاولى تجد هذه الوديعة ، أي الحكم بالمعنى الذي يقول به روسو نفسها مُسندة ، أو « مفوضَّة » لحاكم واحد ، يستمد منه أعضاء الجسم الأخرين سلطتهم (إنه الشكل « الاكثر شيوعاً ») . وفي الثانية تسند هذه الوديعة لعدد قليل ، أي لبعض الافراد . أما في الثالثة فتُسند لكل الشعب أو للقسم الاعظم منه : « بحيث يكون هناك مواطنون حكام أكثر مما يوجد من مواطنين عاديين » (في حين يكون هناك في الارستقراطية مواطنون عاديون أكثر مما يوجد من حُكَّام) .

إن هذه الاشكال الثلاثة للحكم هي شرعية ، بمعنى أن كلاً منها توجهه الارادة العامة ، التي هي القانون ؛ وأن الحكومة في أي منها لا تندمج مع السيد ؛ وإنما هي خادمته لا أكثر . في هذا الصدد تقول جملتان صغيرتان من العقد كل شيء : « حينئذ تكون الملكية بحد ذاتها جمهورية » ، لأن كل حكومة شرعية هي حكومة جمهورية » . إن علينا أن لا نعتقد بأننا نوجد هنا أمام تناقض جديد لدى الجمهوري جان جاك ، مواطن جنيف . فلنقرأ ، بالاحرى ، بانتباه ، العرض الذي

---

(1) أنظر ـ الكتاب الثالث ـ الفصل الثاني ـ ص : 400 .

سيخصصه بالتالي لكل من هذه الاشكال « الشرعية »[1] .

ولكن لننتظر منه مفاجأة رصينة منذ الاسطر الاولى التي تعرض الديمقراطية . إن هذا الحكم يتّهم بعدم الكفاية . وإذا ما أخِذَ التعبير « بمفهومه الدقيق » ، فإن مثل هذا النظام الديمقراطي الحقيقي ، لم يوجد ولن يوجد مطلقاً . أما في الاسطر الاخيرة فتعلم بأنه « لو كان هناك شعب من الآلهة ، لكان حَكَمَ نفسه ديمقراطياً » . لأنَّ « حكومة ، بمثل هذا الكمال لا تناسب البشر » . ماذا يعني إذن ، كل هذا ؟

ما يلي : أن الديمقراطية تعني ، في هذا المكان من المؤلَّف ، شكل الحكم الذي يتولى فيه الشعب كجسم ليس فقط التصويت على القوانين ، وإنما يقرر أيضاً التدابير الخاصة المطلوبة من أجل تنفيذها . إن السلطة التنفيذية تُلحق هنا بالسلطة التشريعية . وهذا يعني اندماج السلطات ، إي النظام المباشر المتكامل الذي يقوم فيه العدد الاكبر بكل شيء : بالاعمال الخاصة وبالاعمال العامة . إلاَّ أن هذا الامر سيء (يقرر روسو بدون غموض) « لأن الامور التي يجب أن تكون متميزة ليست كذلك » . ولأن السيد والحكومة (« الامير ») باعتبارهما نفس الشخص العام « لا يُشَكّلان ، إذا صح القول ، إلاَّ حكومة بدون حكومة » . إن قيام جسم الشعب إذن بتحويل انتباهه عن المناظر العامة من أجل أن يوليها للموضوعات الخاصة ، هو أمر غير جيد : فعن النظرات الخاصة ينجم بلا ريب فساد السلطة التشريعية .

وحتى لو لم نعتبر « أن حكم العدد الكبير هو أمر مضاد للنظام الطبيعي . . . فإن من غير الممكن تصور بقاء الشعب متجمعاً بلا انقطاع من أجل التفرغ للشؤون العامة » . إن مثل هذا الحكم يفترض توفر الكثير من العناصر التي من الصعب جمعها : كصغر مساحة الدولة لأقصى حد ؛ والبساطة الكبيرة في الاخلاق، والكثير من اليقظة والشجاعة لدى كل مواطن ! وزيادة على ذلك ، أن لا يكون الحكم موضوعاً لحروب أهلية وصراعات داخلية [*] .

إن من الواجب أن نعود لهذه المجابهة الكبرى بين روسو والديمقراطية . ولكن لننظر الآن للارستقراطية ثم للملكية .

الارستقراطية = هي الحكم المُسْنَدُ لعدد قليل . إنها إمَّا أن تكون وراثية ، وهذا هو الاسوأ من بين كل أنظمة الحكم ، أو أن تكون إنتخابية ، وهذا هو الحكم الافضل : لأنه يختار أعضاءه ويقود الشؤون بنظام وسرعة . أي نظام هو طبيعي أكثر من أن « يحكم الاكثر حكمة الجمهور » (وذلك لفائدته ، وهذا أمر مؤكد ، وليس لفائدتهم) ؟ ومع ذلك فإننا لن نستطيع

---

(1) الاعمال الكاملة ! المجلد الثالث ـ ص : 404-413 .

(*) في رسالة مؤرخة في 31/1/1767 ، وموجهة الى ايفرنوا (Ivernois) ، كتب روسو : « لقد كان بامكانك أن ترى .. أنني لم أوافق أبداً في العقد الاجتماعي على الحكم الديمقراطي » . الامر الذي يثبت أن الصيغ السابقة ، المفاجئة في بادىء الامر ، ليست إلاَّ مجرد نزوات (1)

(2) أنظر ـ ب . باستيد « روسو ونظرية اشكال الحكم » ـ في « دراسات » . . . ديجون ـ 1962 ـ ص : 320 .

إخفاء أن المصلحة الجسدية يمكن أن تكون فيه بارزة جداً على حساب الارادة العامة .

الملكية : إن أي حكم ليس له قوة أكثر ، لأن كل نوابض آلة الحكم توجد في نفس اليد ، ولأن كل شيء يسير لنفس الهدف . فليس هناك قط حركات متعارضة تدمر بعضها بعضاً . إنه المكان الوحيد الذي يمكن فيه لأقل جهد أن ينتج أكبر عمل . ويتلو ذلك صورة ، يذكر جمالها بيوسييه وهو يتضرع للملك المطلق إنها صورة : « أرخميدس وهو يجلس بهدوء على الشاطىء ويجر بدون عناء فوق الموج سفينة كبيرة ، ويمثل بذلك ملكاً ذكياً يحكم من مكتبه أقاليمه الواسعة ، ويجعل كل شيء يتحرك في الوقت الذي يبدو فيه جامداً » . هل سيكشف لنا العقد ، بمفاجأة مسرحية جديدة ، عن روسو ملكي ؟

لا . لأن مثل هذا القدر من القوة (يتابع المؤلف) سيُدفع ثمنه تسلطاً « للارادة الخاصة ، يكون فاحشاً كلياً » . وإذا كان صحيحاً جداً أن كل شيء يسير لنفس الهدف ، « فإن هذا الهدف ليس قط هدف السعادة العامة » . إنه حكم قاسٍ يمهد ، بدون تحذير من المؤلف ، لنقد لاذع حقيقي ضد الملكية ، يحل فجأة محل العرض الذي كان حتى هذا الحين رصيناً ، وذا مظهر علمي حول الاشكال الثلاثة للحكم . لقد تأمل روسو منذ قليل بالديمقراطية الشرعية والارستقراطية الشرعية . وقام سابقاً حتى بتعريف الملكية الشرعية بأنها الابنة الشرعية للميثاق الاجتماعي ، لأن السيد فيها هو الشعب كجسم ، ولأن الملك يبدو فيها فقط المؤتمن الوحيد على القوة التنفيذية . (لقد قرأنا سابقاً الصيغة المدهشة : « حينئذ تكون الملكية بحد ذاتها جمهورية ») . وها هو مؤلف العقد يغير بطارياته ليهاجم الان الملكية اللاشرعية ، باعتبارها شكلاً للحكم لم يعد له إلا أساس واقعي ، بمعنى أنه يوجد لكنه لا يؤسّس وجوده على أي ميثاق إجتماعي . انه الشكل الذي دعا اليه أنصار الحكم المطلق ، الذين يُسميهم روسو « بالسياسيين الملكيين » والذين يحرص تماماً على دحض حججهم بانفعال كبير على غرار جون لوك : ولا سيما حجتهم (أو المسلَّمة الملكية ») القائلة بوجود تطابق مزعوم بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة للملك :

« إنَّ أفضل الملوك يريدون أن يتمكنوا من أن يكونوا شريرين إن كان يحلو لهم باستمرار أن يكونوا السادة . إن واعظاً سياسياً سيقول عبثاً لهم أنه بما أن قوة الشعب هي قوتهم ، فإن مصلحتهم الكبرى هي في أن يكون الشعب مزدهراً ، وكثير العدد ، ومخيفاً . إلاّ أنهم يعلمون جيداً ، أن هذا الامر غير صحيح . إنَّ مصلحتهم الشخصية تكمن أولاً في أن يكون الشعب ضعيفاً ، بائساً ، وأن لا يكون باستطاعته مطلقاً مقاومتهم » (1) .

إننا لم ننس السفسطة التي شهّر بها المؤلف أعلاه ، والتي تكمن في الافتراض الدائم بأن الامير هو ما يجب أن يكون ، مع احتمال أن تُنسب إليه بحرية كل الفضائل التي « قد يكون بحاجة لها » .

---

(1) انظر ـ الكتاب الثالث ـ ص : 409 .

ويضيف روسو بأن « كل شيء يساهم في تجريد الانسان الذي رُبّيَ ليأمر الاخرين ، من العدل والعقل » .

الحكم الانفضل :

ولكن أين نجد ، ضمن هذه الظروف ، **الحكم الافضل** ؟ لقد قرأنا مديحاً للارستقراطية الانتخابية . هل هذه هي الكلمة الاخيرة لروسو ؟ أم أنه سيفضل إحدى الاشكال المختلطة التي أشار اليها ، والتي تنجم عن مزج الاشكال التقليدية الثلاثة ؟ الحقيقة هي أنه ليس هناك كلمة أخيرة في هذا الموضوع . « لقد حصل الكثير من الجدال في كل الازمنة حول أفضل أشكال الحكم . وذلك دون اعتبار أن كل شكل كان هو الافضل في بعض الحالات ، والاسوأ في حالات أخرى » . إن البحث عن الشكل الافضل « بشكل مطلق » يعني طرح سؤ ال غير قابل للحل ، وغير محدد ، أو ، إذا أردنا ، أن عدد حلوله الجيدة هو بمثل عدد التركيبات الممكنة ، والتي توجد في الاوضاع المطلقة والنسبية للشعوب . **إن كل شكل للحكم هو غير صالح لكل البلاد** . إن مساحة البلاد تتدخل : وعدد الحكام (أو الحكام السامين) يجب أن يكون متناسباً تناسباً عكسياً مع عدد المواطنين . ويتبع هذا « بصفة عامة » أن الحكم الديمقراطي يناسب الدول الصغيرة ، والارستقراطي الدول المتوسطة ، والملكي الدول الكبيرة . لكن كم توجد من استثناءات لهذا الامر وحسب الظروف ! إن المناخ ـ الذي يرى روسو أن مونتسكيو كان قد أخذه جيداً بالاعتبار ـ يلعب دوراً كبيراً : « إن الحرية باعتبارها ليست ثمرة لكل المناخات ، ليست في متناول كل الشعوب » . ومع ذلك فإنَّ هناك مؤ شراً للحكم الجيد ، يكمن في تزايد عدد المواطنين : فحيث يسكن شعب ويتزايد أكثر فأكثر بدون وسائل اجنبية ، ولا تجنيس للاجانب ، ولا جاليات أجنبية ، يكون هناك حكم جيد ، يكون هناك الحكم الافضل . وحيث « ينقص الشعب ويذبل » يكون الأسوأ .

هنا أيضاً يبدو روسو النسبي ، تلميذ مونتسكيو ، متضامناً ، بدرجة مقبولة ، مع المُنظر الدقيق لمبادىء الحق السياسي . لكنه دائماً روسو[1] .

إنه دائماً ـ ولا شيء أكثر أهمية من العودة لهذه النقطة من أجل ختم هذه التفصيلات ـ روسو **دولة الشعب** ، أي دولة الديمقراطية . إن كل شيء يكمن في التفاهم جيداً حول هذا التعبير ، وفي أن لا نَنصِب كعدو للديمقراطية ، نظراً لعدم الدخول في منطق ومصطلحات العقد (التي تبدو أحياناً متخلفة ، من جهة أخرى) ، المفكر السياسي الذي من الصحيح أنه « لم يوافق مطلقاً » على الحكم الديمقراطي ، لكنه لم يقبل مطلقاً أيضاً بشرعية سيد آخر غير السيد الديمقراطي .

لهذا كان بإمكانه أن يأخذ على مونتسكيو الذي يصفه (بصدق) بالعبقرية الجميلة ، بأنه لم يقم باجراء التمييزات الضرورية ، وبأنه لم يعرف كيف يرى ـ مثله ! ـ أن السلطة السيدة هي « نفسها في كل مكان » . إنها ، في كل مكان ، الجماعة ، إنها الشعب . إن خصماً حاداً ، مثل ب . بيرتيه(P. Berthier) (اليسوعي) ، في ذلك العصر ، لم ينخدع قط في هذا الصدد . إنه يرى جيداً

---

(1) حول انظمة الحكم المختلطة ـ انظر حاشية ر . دوراتيه ص : 1483 .

أن العقد يعرض نظرية الديمقراطية ، وأنَّ في هذا يكمن « العيب الاساسي » للمؤلَّف . فالمؤلِّف لم يخشَ من أن :

« يضع السيادة في الجسم السياسي ، بحيث أنه عندما يكون الحكم ملكياً ، فإن الجماعة لا تكف أيضاً عن أن تكون هي السيد ، باعتبار أن الملك لا يكون حينئذ ولا يمكن أن يكون إلاّ حاكماً ومنفذاً لارادات الشعب : إن هذا يعني في الاساس عدم الاعتراف بالملكية وبالارستقراطية ، وإنما فقط بالديمقراطية : وفي هذا يناقض هذا المؤلِّف كل المفاهيم التي تعطينا إياها الكتب المقدسة ، ومؤلفات الفلسفة حول قوة الملوك في الملكية ، وقوة كبار الامة في الارستقراطية »(*) .

ز ـ الدين المدني :

« أريد أن يكون هناك في كل دولة قانون أخلاقي أو نوع من إعلان إيمان مدني . . . » (من روسو الى فولتير ، في 18 آب 1756) .

هل كان روسو يقول كل شيء ؟. هل كانت السيادة محمية بشكل كاف من اغتصابات الحكومة وخبث الاحداث ؟ هل كان لدولة الشعب حظوظ كافية ، ليس في أن تكون أبدية ، وإنما في أن تدوم مدة معقولة ؟. هل كانت « الروح الاجتماعية » ، التي هي ثمرة العقد واسمنت الاتحاد السياسي ، مضمونة ومُدَعَّمة بما فيه الكفاية ، بالعديد من الأحتياطات ؟

إن دعامة إضافية ما زالت تنقصها أيضاً : هي دعامة الدين . ولكن تحت أي شكل ؟

لقد أضاف روسو لمؤلَّفه في اللحظة الاخيرة فصلاً بعنوان : « في الدين المدني » ، لم يكن متوقعاً في المخطط الاولي . وقد كتب مسودته ـ وهذه نقطة تفصيلية رمزية ـ على ظهر الاوراق التي كان قد حرر عليها فصله حول المشرِّع (1) .

لقد كان من الممكن أن نندهش لأن نفساً دينية ، وفي نفس الوقت مدنية ، مثل نفسه ، لم تشعر حتى ذلك الحين (إلاّ بشكل عرضي ، وبالضبط في صدد الحديث عن المشرع المُلهَم) بالحاجة للاستعانة برابطة هي في آن واحد أخلاقية وأجتماعية قوية جداً وقادرة على الربط بين ما هو داخلي وما هو خارجي الى أقصى حد . ألم يكن دين المواطن القديم يدعم ويقوي ، بشكل خاص المدينة ـ

(*) ملاحظات حول « العقد الاجتماعي » ذكرها ر . ديراتيه الذي يشير الى « أن سيادة الشعب تكفي ، بالحقيقة وبرأي روسو ، لتمييز الديمقراطية ، مهما كان ، من جهة أخرى ، الجسم او الحاكم المكلف بادارة الدولة » . ويستشهد ر . دوراتيه بنص « الرسالة الى دالمبير » ، السابقة للعقد . . . والتي جاء فيها « أن الرعايا والسيد ، في الديمقراطية ، لا يشكلون إلاّ نفس الناس منظور اليهم من زوايا مختلفة » . كذلك فإن ب . برتيه يضيف « هذه الملاحظة البليغة » (حسب دوراتيه) : « وبكلمة واحدة ، فإني اعتقد بانه سيكون من المستحيل ذكر اسم أي قانوني عام رفض ، قبل مؤلِّف العقد الاجتماعي ، إعطاء السيادة للملوك » أنظر ـ هـ . غوييه(H. Gouhier)
« التأملات الميتافيزيقية لجان جاك روسو ـ (Les méditations métaphysiques de J. J. Rousseau) باريس ـ VRIN ، 1970 .

(1) أنظر . حاشية ر . دوراتيه ـ المجلد الثالث ـ ص : 1477 .

الدولة : إن هذه المدينة ـ الدولة التي كان لها دينها الخاص وحكومتها الخاصة ، لم تكن تميز قط آلهتها عن قوانينها » . لقد كان الدين الالهي وحب القوانين مجتمعين فيها ؛ ولهذا كان انتهاك القوانين يعني « أن يكون المرء كافراً » ، كما أن الموت في سبيل البلاد يعني « الذهاب للاستشهاد » . ألم يكن لدى روسو حنين لمثل هذه الوحدة ، ولمثل هذه الكتلة التي ليس فيها انفصام ، والمتحققة بفضل الاندماج بين قيصر والله ـ أو الآلهة ؟ .

لكن روسو يأخذ على الدين الوثني كونه تأسَّسَ على الكذب والغلط ، وكونه خاطىء وبنفس الوقت حصري وغير متسامح ؛ وإنه يحمل كل شعب على ذبح كل من يرفض آلهته . إلاّ أن الوثنية لم تعد ممكنة بعد أن ميزت الثورة المسيحية جذرياً بين قيصر والله : لقد أصبح من الواجب فصل دين الانسان عن دين المواطن أو الدين المدني . لقد كان الامر يتعلق بايجاد صيغة تمتلك كل مزايا الدين القديم ، بدون الاساءة للحرية الداخلية للانسان وللحقيقة ، وبدون فرض مضمون عقائدي (دوغمائي) ، بكل معنى الكلمة ، يولد منه عدم التسامح . لأنه « لم يحدثْ مطلقاً أن أسِّسَتْ دولة لم يُستخدمْ الدين كقاعدة لها » . وإذا كان صحيحاً أن الحق المعطى للسيد على الرعايا بموجب الميثاق الاجتماعي ، لا يتجاوز قط ، كما نعرف ، « حدود المنفعة العامة » (وعليه فأنه ليس على الرعايا أن يقدموا له كشفاً بارائهم إلاّ بمقدار ما تهم هذه الاراء الجماعة) فإن من المهم جداً بالنسبة للدولة :

« أن يكون لكل مواطن دين يجعله يحب واجباته . لكن عقائد هذه الدين لا تهم الدولة ولا أعضاءها إلاّ بمقدار ما ترتبط به هذه العقائد بالاخلاق وبالواجبات ، التي على من يعتنقه أن يفي بها تجاه الغير . إن كل فرد يستطيع أن يكون لديه ، علاوة على ذلك ، الاراء التي تحلو له ، دون أن يكون من شأن السيد أن يتعرف عليها . . . لانه ليس له قط أي اختصاص في العالم الآخر . إن هناك إذن إعلان إيمان مدني ، بصفة بحتة ، يعود للسيد أن يحدد مواده ، ليس بدقة كالعقائد الدينية وإنما كمشاعر إجتماعية ، بدونها من المستحيل أن يكون المرء مواطناً صالحاً ورعية مخلصاً » (1) .

وقبل استجواب روسو حول مضمون هذا الدين المدني ، وحول هذه العقائد (التي ليست منه) ، من المناسب أن نعود لدين الانسان الذي فصله عنه بتصميم .

إن دين الانسان هو المسيحية : ليس مسيحية « اليوم » ، وإنما مسيحية الانجيل ، المختلفة كلياً برأي مؤلفنا : والتي هي بدون هياكل ولا مذابح ولا طقوس ؛ إنها دين يقتصر على عبادة « داخلية بحتة » للأله الاسمى ، وعلى واجبات أبدية للاخلاق . إنها بالاجمال « دين التوحيد الحقيقي » ، و « الحق الالهي الطبيعي » . إن هذا الدين هو الدين المقدس ، السامي ، الحقيقي ، الذي بواسطته يعترف البشر ، أبناء نفس الأله ، « ببعضهم البعض جميعاً كأخوة » !

لكن هذا الدين ليس له أي علاقة خاصة مع الجسم السياسي . إنه لا يضيف للقوانين أي نوع

---

(1) انظر ـ المجلد الثالث ـ ص : 468 .

من أنواع القوة . وبدل أن يربط قلوب المواطنين بالدولة ، يفصلها عنها ، « كما يفصلها عن كل أمور الارض : إني لا أعرف شيئاً اكثر مخالفة للروح الاجتماعية » (وهي تهمة سبق لمكيافللي أن وجهها) . ويضيف روسو قائلاً بالحاح : « إن وطن المسيحي ليس في هذا العالم ، صحيح أنه يقوم بواجبه ، لكنه يقوم به بلا مبالاة عميقة بالنسبة لحسن أو لسوء نجاح إهتماماته » . ويُتابع النقد اللاذع على صعيد النظم السياسية . من الذي يجرؤ على الحديث عن « جمهورية مسيحية » ؟ إن كلاً من هاتين الكلمتين تستبعد الاخرى . عبودية وخضوع ، هذا ما تعرف فقط أن تدعو المسيحية له . إن المسيحيين الحقيقيين « خلقوا ليكونوا عبيداً » .

إن العلاقات بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية كما تصورتها المسيحية ـ وخصوصاً الرومانية والبابوية ـ ومنذ أن أتى يسوع ليقيم على الارض « مملكة روحية » ، تغذي بدورها فرار الانهام . إن الدولة ستكف عن أن تكون واحدة : وليس هناك ما هو أكثر خطورة من هذا ، بنظر روسو . فمن هنا نشأت الانقسامات الداخلية ، والصراعات الدائمة حول الاختصاص القضائي لدى الشعوب المسيحية ، واستحالة كل « دستور » جيد ، وذلك نظراً لعدم التوصل مطلقاً لمعرفة « لمن تجب الطاعة للسيد أم للكاهن » . وفي هذا الصدد ، يوجه مواطن جنيف مديحاً حاراً للذي لم يكف عن أن يفتنه حتى عندما كان يحاربه ، أي لهوبس ، الفيلسوف الذي شنّع عليه كثيراً [*] : « إنه الوحيد ، من بين كل المؤلفين المسيحيين . . . الذي رأى جيداً الداء والدواء ، وتجرأ على اقتراح جمع رأسّي النسر وعلى إعادة كل شيء للوحدة السياسية التي بدونها لن تتكوَّن مطلقاً دولة أو حكومة بشكل جيد »[1] .

لقد آن الاوان الان لاستجواب روسو حول مضمون دينه المدني ، الضمانة الاخيرة لهذه الوحدة السياسية التي توسوسه . .

إنه يعلن أن عقائد هذا الدين يجب أن تكون بسيطة ، وقليلة العدد ، ومُعلنة بدقة ، وبدون شروح ولا تعليقات . إنها تتضمن عدة عقائد إيجابية ، مثل : وجود إله قوي . ذكي محسن . متبصر . ومدبر ، وحياة قادمة ، وسعادة للعادلين ، وعقاب للاشرار . وقدسية العقد الاجتماعي والقوانين . وعقيدة سلبية (واحدة) هي : اللاتسامح .

ان سنشير مع هـ . غوييه (H. Gouhier) الى أن المشرّع في العقد يجد ثانية هنا خلاصات النائب سافوبار (Vicaire de Savoyard) في إعلان الايمان المشهورة لاميل ، وأنه ليس من قبيل « الصدفة » أن يقدم النائب شروحاً وتعليقات ، غير موجودة في العقد ، للعقائد الايجابية (باستثناء الاخيرة) ، وأن يثبت حقيقتها « بمساعدة الادراك وحده الذي يقوده الضمير » .

ولكن ـ وهذه هي ، لكي ننهي حديثنا ، النقطة الاكثر حساسية ، والاكثر قابلية للنقاش ،

(*) لكن روسو يحرص على القول بانه مشنّع عليه لما في سياسته من أفكار صلبة وحقيقية أكثر مما فيها من أفكار شنيعة وخاطئة .

(1) حول دين الانسان ـ انظر ص . 464 .

والتي نوقشت كثيراً ـ أي جزاء يمكن أن يخصص لهذه العقائد العلمانية ، الضامنة للنزعة الاجتماعية والمدنية ، وللاخلاص ؟

إن روسو يُسَلِّم بأن السيد لا يستطيع إجبار أي شخص على الايمان بها . لكنه يستطيع أن ينفي من الدولة كل من لا يؤمن بها . . . . إن التنازل هزيل . صحيح أنه إذا نفاه ، فليس ذلك لأنه كافر ، وإنما لأنه « غير اجتماعي ، وغير قادر على أن يحب بصدق القوانين والعدالة ، وعلى أن يضحي عند الحاجة بحياته من أجل واجبه . . » إن العزاء هزيل أيضاً . ومع ذلك فهذا ليس شيئاً أيضاً . إن تعبير « إلاَّ إذا » ، الخطابي والمنتقم ، يمهد لقرار الحكم القاسي :

« . . . إلاَّ إذا تصرف شخص ما ، بعد أن يكون قد اعترف علناً بهذه العقائد ، كما لو أنَّه لا يؤمن بها . عندها ليعاقب بالموت : لأنه ارتكب أكبر الجرائم ، وكذب أمام القوانين » .

إن من الممكن التفكير بان الامر يتعلق بمذهب متوحش . فأي دين ، بكل معنى الكلمة ، يمكن أن يطلب أكثر من هذا ؟ هل يجب الاجابة بأن الرابطة الاجتماعية ، في ذاتها ، وبذاتها هي ، بالاساس . مقدسة ، في نظر روسو ؛ الامر الذي يبرر أكثر المتطلبات قساوة ؟ وكيف يمكن أن لا نكشف هنا ونندد ، كما ينبغي ، بتفجر التعصب المدني(1) .

3 ـ مُشَرِّع كورسيكا وبولونيا :

كان لا بد لأمنية روسو ، في العقد ، في أنْ يَعلَم « رجل حكيم ما » شعب كورسيكا الشجاع كيف يحفظ حريته ، من أن تجد صدى في هذه الجزيرة التي كان عليها يوماً ما أن « تدهش أوروبا » . ولماذا لا يكون هو نفسه هذا الرجل الحكيم ؟ . ولقد كتب له بذلك في عام1764 الكابتن بيتافوكو(Le capitaine Buttafoco) . لماذا ، فكر هو من جانبه ، لا يلتقط مثل هذه الفرصة ليبين من خلال التطبيق القيمة العملية لمبادىء العقد ؟ . لا سيما وأنَّه كان معجباً بعمق بباسكال باولي (Pasquale Paoli) رجل الدولة الكبير والقائد العسكري الكبير بنفس الوقت . وهكذا وبعد مباحثات معقدة وإرسال إستمارة أسئلة الى بيتافوكو بغية معرفة الواقع الكورسيكي بدقة (الذي تخلى في النهاية عن فكرة دراسته في نفس المكان) ، إنكب روسو ، خلال عام1765 ، على كتابة مشروع الدستور . وكانت كتابة سريعة ومؤقتة كان عليها أن تعاد ثانية لتنقيحها . لكن هذا لم يحدث . ولقد وجدت ضمن أوراق المؤلف بعد وفاته « مخطوطة حول شؤون كورسيكا التي كان يجعل منها حالة قائمة بذاتها » . لكن هذه المخطوطة لم تنشر للمرة الاولى إلاّ في عام1861 .

أما نشر مخطوطة « تأملات حول بولونيا وحول مشروع إصلاحها » (Considérations sur la Pologne et sur sa réformation projetée) فلم يتم إلاّ في عام1782 . إن تاريخ إنجاز كتابة المخطوطة يمكن أن يحدد في نيسان 1771 ، وتنقيحها في حزيران . وكان روسو قد اشتغل بها طوال

---

(1) أنظر « حوليات جان جاك روسو » (Annales de J.J. Rousseau) مقالة ر. دوراتيه ـ المجلد35-1959- 1962 .

فصل الشتاء . وعلى حد قول أحد الخبراء بالقرن الثامن عشر ، وبالمسائل البولونية (وهو جان فابر(Jean Fabre) ، فأن هذه التأملات لم تكن عملاً « للمجاملة » أو « عملاً ظرفياً » . وإنما هي عمل يجب وضعه ضمن مجموعة ، باعتباره « بلا شك ، تحفة الأدب الغزير جداً الذي . . . انتشر في ذلك العصر حول موضوع حكومة بولونيا ولكن أولاً الشاهد « عليه » . خاصة ، وأنَّ المؤلف كان يطمح لأنْ تخدمَ نصائحه أيضاً ، وبغض النظر عن « القدر الخاص للامة البولونية كل أمة جديرة بهذا الاسم »(1) .

إن مفتاح كل « مؤسسة » جيدة ، وكذلك كل أصلاح حقيقي يكمن ، برأي روسو ، في الطابع القومي . إنَّ كل شعب يجب أن يكون لديه طابع قومي ، وإذا كان هذا الامر ينقصه ، فإنَّ عليه أن يبدأ بأنْ يعطيه لنفسه . إن سكان الجزر ، بصفة عامة ، لديهم طابعاً قومياً واضحاً جداً : « إن الكورسيكيين ، بشكل خاص لديهم طابعاً قومياً محسوساً جداً بشكل طبيعي » . فليعرفوا كيف يحفظوا أنفسهم كما هم ! إن المبادىء الاساسية للمؤسسة التي يقترحها عليهم مُشرِّعهم (أو ببساطة أكثر : مستشارهم) لا تستهدف جعلهم غير ما هم عليه . أمّا بالنسبة للبولونيين ، فانَّ المؤلف لم يبذل جهداً أقل من أجل اكتشاف الطابع (الاصيل جداً) المعترف به لهذه الامة في كل العصور ، والذي ميزها بشكل عنيف حداً عن الروس . إن الامة البولونية تختلف من حيث طبيعتها وأخلاقها ولغتها وحكمها ليس فقط عن الروس ، وعن كل الشعوب المحيطة بها ، « وإنما عن كل ما تبقى من أوروبا » . حسناً ، فلتكن دائماً هي هي في كل الميادين ، وليس أمة أخرى !

لنشر هنا إلى أنه لن يكون هناك مرافعة أكثر حرارة من مرافعة روسو لصالح الخصوصية والنوعية التميزة والهوية المسمّاة بالقومية (ألا يجب الذهاب لحد الكلام عن « الحصرية » القومية؟) . ولنشر ، بنفس الوقت ، في موضوع مواطن جنيف ، لما قد نميل طواعية لنسيانه في أيامنا هذه : وهو خوفه الشديد من النزعة العالمية للانوار ، واحتقاره لحب مزعوم للجنس البشري ، يسمح تحت ستار حب كل الناس بعدم حب أي شخص ، كما يسمح « لفيلسوف ما » بحب التتار وإعفاء نفسه من حب جيرانه ! إن هذه المشاعر العميقة حقيقة لدى روسو ، والتي يعبر عنها في الاهداء الوارد في الخطاب الثاني ، وفي « الخطاب حول الاقتصاد السياسي » تجد غذاءً جديداً لها في أمور بولونيا . لنحكم على ذلك :

« لم يعد هناك اليوم فرنسيون وألمان وإسبان وانجليز حتى ولو قيل ذلك . إنه لا يوجد إلاّ أوروبيون . فالجميع لهم نفس الاذواق ، ونفس الشهوات ، ونفس الاخلاق . . . والجميع ، في نفس الظروف ، سيفعلون نفس الاشياء . . . الجميع سيتكلمون عن الخير العام ولا يفكرون إلاّ بأنفسهم . . . وليس لديهم طموح إلاّ للبذخ ، وليس لديهم شهوة غير شهوة الذهب . . . ماذا يهمهم لأي سيد يخضعون ،

---

(1) أنظر الاعمال الكاملة ـ المجلد الثالث ـ مقدمة ستيلنغ ـ ميشو(S. Stelling- Michaud) (CXCIX : (ص ومقدمة جان فابر(J. Fabre) ـ ص CCXVI .

وقوانين أي دولة يتبعون ؟ إنهم حيث يكونون يشعرون أنهم في بلدهم ، شريطة أن يجدوا نقوداً ليسرفوها ونساءً ليفسدوها » .

« إنهم حيث يكونون يشعرون بأنهم في بلدهم . . . » أو بعبارة أخرى ، إنهم يعيشون حسب المثل الكريه (يصيح جان جاك) القائل : حيث أنا بخير فأنا في وطني (Ubi bene, ibi patria) . وهو مثل يجب أن يُقلَبَ بحيث يصبح كل بولوني يقول في أعماق قلبه : أنا في وطني فأنا بخير (Ubi patria, ibi bene) . إن المرء لا يكون بخير إلاّ في بلاده . لهذا فانه يجب اعطائه ميلاً مختلفاً عن ميل هؤلاء الاوروبيين غير المتميزين . إنَّ أياً من هذه الشعوب لم يتلقَ « شكلاً قومياً » ، من خلال مؤسسة خاصة : في حين أن ما يشكل عبقرية وطابع وذوق وأخلاق شعب ما ، وما يجعله أن يكون هو وليس شعباً آخر إنما هي المؤسسات القومية . وهكذا يمكن إعطاء ميل آخر لشهوات البولونيين : من خلال تشريع ملائم جداً ، وقابل لأن يؤثر على نفوسهم منذ اللحظة التي نكون فيها هذه النفوس موسومة « بسحنة قومية » تميزهم عن غيرهم من الشعوب الاخرى . لهذا فأنه يجب عدم الخوف من طبعهم بطابع خاص ، ومن إبعادهم عن هذه الشعوب الاخرى . إن من الواجب أن يجدوا من الحسن أن يموتوا فيها من الضجر حتى وسط الملاذ التي حرموا منها في بلادهم ، وأن يحسوا « بنفور طبيعي » من الاختلاط مع الخارج . إن من « السعادة » أن يكون لهم لباس خاص . وأن لا يستسلموا ، بشكل خاص ، للميل العام في أوروبا لتقليد أذواق الفرنسيين وأخلاقهم ! « إن أي بولوني يجب أن لا يتجرأ على الظهور في الباحة وهو يرتدي ملابسه على الطريقة الفرنسية » .

الوطن ، الوطن ! إن صلوات حقيقية للوطن تثير حرفياً هذه التأملات العجيبة والمأثورة (*) . لقد كان روسو يريد أن يهتم المواطنون باستمرار بالوطن ، وأن يجعلوا منه « قضيتهم الكبرى » ، وأن يضعوه « على الدوام محط أنظارهم » . إن حب الوطن هو حب القوانين والحرية . وقد رضع كل جمهوري حقيقي هذا الحب مع حليب أمه . « إن على الطفل وهو يفتح عينيه ، أن يرى الوطن ، ويجب ، لحين الوفاة ، أن لا يرى غيره . . . إن هذا الحب يصنع كل وجوده . . . وحالما يكون وحيداً ، يكون لا شيء . وحالما لا يعود له وطن ، لا يعود موجوداً . وإنْ لم يمت يكون أسوأ من ذلك » . إنها جمل حماسية استخدمت كمقدمة للنصائح المعطاة حول التربية : التربية القومية التي يجب أن تطبع النفوس بالشكل القومي ، وأن تقودها لحب الوطن من خلال الميل والشهوة وكذلك من خلال الضرورة (إن هذا يُذكر بقول مونتسكيو : « في الحكم الجمهوري يشعر المرء بالحاجة لكل قوة التربية ») [1] .

لدى روسو هذا الذي تعرف حكمته التشريعية أو الاستشارية في آن معاً من المصادر القديمة ، ومن مؤلفاته الخاصة ، والذي يبقى بطريقة لا تنسى مؤلف الخطاب الاول المعلن عن « نظامه » (نظام الحقيقة والفضيلة) . نكتشف صلة مميزة بين حب الوطن ورفض البذخ والثروة

(*) « التأملات » التي سيقول عنها جان فابر إنها « الرواية الاولى للطاقة القومية » (بالاشارة للثلاثية التي سيكتبها باريس (Barrès) فيما بعد) .

(1) حول الطابع القومي انظر بصفة خاصة ص . 960 وما بعدها .

والذهب والفضة . إن المرافعة المرة التي قرأناها أعلاه ضد هؤلاء الاوروبيين غير المتميزين تنتهي بالامنية بأن تقلب العاطفة الوطنية قلوب المواطنين نحو « سعادة أخرى » غير سعادة الإثراء : هي سعادة البساطة .

البساطة في العادات وفي الزينة ؛ البساطة التي ستكون ثمرة للتربية (أيضاً هي ، دائماً هي) أكثر مما هي ثمرة للقوانين المحددة للنفقات الكمالية !

البساطة في الاقتصاد : إن روسو يدعو الكورسيكيين والبولونيين لاقتصاد (معاكس لتيار التقدم) لا يضحي بالزراعة لفائدة التجارة ، ولكن بالعكس تماماً . إنه اقتصاد الاكتفاء الذاتي الذي ، هو أيضاً ، بالنسبة للامة الضامن للسعادة . اقتصاد يستبعد اللامساواة في الثروات (يقول روسو للكورسيكيين : « يجب أن يعيش كل الناس وأن لا يثري أي شخص » . وللبولونيين يقول : « إن التفاوت الشاسع في الثروات الذي يفصل السادة الاقطاعيين عن صغار النبلاء يشكل عقبة كبيرة أمام الاصلاحات الضرورية من أجل جعل حب الوطن الشهوة المسيطرة »)(1) .

ويبقى التطرق ضمن منظور « للعقد » لمسألة مزدوجة تتعلق « بالمؤسسة » : وهي مسألة المساحة ومسألة الديمقراطية المرتبطتان ببعضهما بشكل وثيق .

إننا نذكر أن روسو كان قد تساءل حول كيف يمكن للسيد أن يحتفظ بالممارسة المباشرة لحقوقه ، وكيف سيتجنب تمثيل السيادة ، إذا لم تكن المدينة صغيرة جداً ؟ إن الحكمة السياسية أملت هنا على المؤلف الذي كانت اهتماماته كمنظر معروفة ، بعض التكييفات العملية . فكورسيكا جزيرة كبيرة ، وبولونيا بلاد شاسعة .

إن على كورسيكا أن تزود نفسها باقتصاد « ريفي » . إلاّ أنَّ نظاماً كهذا يحرص على « الحالة الديمقراطية » . لكن حكماً ديمقراطياً بحتاً يلائم مدينة صغيرة أكثر مما يلائم أمة ، لاننا لن نعرف كيف نجمع كل شعب بلد ما كما يجمع شعب مدينة (وهذا ما يقبل به حكيمنا) . وعليه فإن النتيجة التي يصل لها روسو تتلخص بالدعوة لقيام حكم مختلط : نصف ديمقراطي ونصف ارستقراطي ، « حيث الشعب لا يتجمع إلاّ بأجزاء منه ، وحيث المؤتمنون على سلطته يُبَدَّلون غالباً » (*) .

---

(1) حول البساطة - إرجع « لخطاب حول الاقتصاد السياسي » - المجلد الثالث - ص : 258-259 .

(*) ومع ذلك ، وهذا ما ينبغي أن لا ننساه ، فإن المبدأ الديمقراطي في حالة الصافية هو الذي يجعله روسو يشرف على التكوين الاصلي للكورسيكيين في حسم سياسي : إن على كل الكورسيكيين البالغين العشرين سنة فما فوق أن يتجمعوا في نفس اليوم كلٌ في مدينته وضيعته أو قريته ليقسم « تحت السماء واليد على التوراة » القسم التالي .

« باسم الله القوي . . . أتحِدُ بجسدي وأموالي وإرادتي وكل قوتي بالامة الكورسيكية ، لأمنحَهَا بشكل ملكية تامة ، نفسي وكل ما يتعلق بي . وأقسم أنْ أحيا وأموت لأجلها ، وأنْ احترم كل قوانينها وأطيع رؤساءها وحكامها الشرعيين في كل ما سيكون متفقاً والقوانين . . . آمين » .

الامر الذي يعني أن الجماعة المدنية ستلد في كورسيكا « بنفس الطريقة التي خُلِقَ فيها المجتمع (السياسي) بالعقد الاجتماعي » . (على حد تعبير س . ستيلنغ - ميشو (S. Stelling- Michand) في « دراسات » . . . ديجون - ص : 287) .

أما فيما يتعلق ببولونيا فإن الاصلاح الاول الذي ستكون بحاجة له هو إصلاح مساحتها . إن روسو يطرح المسألة في عموميتها في حركة بلاغة جيلة .

« إن كبر الامم ومساحة الدول ! هما المصدر الاول والرئيسي لشقاء الجنس البشري . . . إن كل الدول الصغيرة تقريباً سواء أكانت جهوريات أم ملكيات ، ازدهرت فقط لأنها صغيرة ، ولأن كل المواطنين فيها يعرفون بعضهم بعضاً ويرون بعضهم بعضاً ، ولأن الرؤساء يمكنهم أن يروا بأنفسهم الشر الذي يحدث ، والخير الذي عليهم أن يفعلوه ؛ ولأن أوامرهم تُنَفَّذُ أمام عيونهم . إن كل الشعوب الكبيرة ، المسحوقة بجماهيرها ، تئن إمّا من الفوضى (مثل البولونيين) أو من المضطهدين المرؤوسين الذين يجبر التدرج الضروري الملوك على أعطائها اياهم » .

فعلى البولونيين ، الذين لن تتلاءم مقاطعاتهم الواسعة مطلقاً مع الادارة القاسية للجمهوريات الصغيرة ، أن يبدؤوا إذن برَصِّ حدودهم . وإن لم يستطيعوا ذلك ، فليلجؤوا على الاقل لوسيلة ، هي من الآن موجودة في روح مؤسستهم : وهي الوسيلة التي امتدحها روسو ، في أكثر من مناسبة ، باعتبارها تجمع مزايا الدول الكبيرة والصغيرة (وتبدو بصفتها تلك « الوحيدة » التي يمكن أن تناسب بولونيا) ، وهي نظام الحكومات الاتحادية(1) .

وبعد اكتساب هذا النظام تبقى مسألة تكييف الديمقراطية ، حسبما وردت في العقد ، مع الظروف النوعية البولونية . إن استبعاد التمثيل كان عملياً مستحيلاً في هذا البلد الكبير الاقطاعي والفوضوي ، الذي كان ضحية لما يُسمّى بنظام الاعتراض الحر(Liberum veto) (*) ، والذي كان يمتلك على الاقل مجلس ديات(Diète) أي سلطة تشريعية سيدة لم تخضعها القوة التنفيذية لسيطرتها . لقد كان على مجلس الديات ، المتعطل عن العمل ، المفتقد لقوته ، الذي لا يطيعه « أحد » ، ولكنه لا يخضع بدوره « لأحد » ، أن يجد ثانية هذه القوة . وأن يجدها دون أن يغرق في ما يعتبر الداء الكبير للنظم التمثيلية المحكوم على الدول الواسعة بأن تُصاب به ، وهو : فساد الممثلين (انظروا الى انجلترة) . إنه « داء رهيب . . . يجعل من جهاز الحرية أداة العبودية » .

ويرى روسو أن هناك وسيلتين ضد هذا الداء : تواتر الدايات بكثرة (بحيث يتغير الممثلون غالباً) والوكالة الامرة (« إخضاع الممثلين لضروره اتباع تعليمات الناخبين بدقة ، وتقديمهم لحساب صارم لهم عن سلوكهم في الدايات »)(2) .

كيف يمكن ، أخيراً ، تجاهل وجود ملك في بولونيا ؟ . إن المؤلف يرى أنّ من المستحيل أن تستغني دولة بمثل هذا الكبر عن رئيس أعلى يكون رئيساً لمدى الحياة . لكنه يقترح تدبيراً ما من شأنه أن يجعل رئيس الامة يصبح « ليس العدو منذ الولادة ، وإنما المواطن الاول » .

---

(1) حول « عظمة الامم » ـ أنظر المجلد الثالث ـ ص : 970-971 .

(*) وهو عُرْفٌ بموجبه كان على كل قرار لمجلس الديات أن يتخذ بالاجماع .

(2) حول « لتمثيل » في بولونيا ـ المجلد الثالث ـ ص : 978-979 .

انظر ايضاً ر . دوراتيه ـ جان جاك روسو وعلم السياسة في عصره (باريس ـ VRIN -1970) .

إن روسو لم يكن قد أخذ ثانية ملفه الخاص بكورسيكا ولم يُنقح مشروعه للدستور الخاص بالجزيرة . لكنه بالمقابل ، ينهي بنجاح وينجز تأملاته . . . (« ها هو مخططي قد وُضِعَ ، بشكل كاف ، لهذا فإني أتوقف ») . ولكن ليس بدون إبداء النصائح الاخيرة : تجنب إقامة أو إصلاح دستور وسط العواصف (كما سبق له أن قال في « العقد ») وإنما انتظار « فترة هدوء » ، وفي كل الافتراضات عدم التسرع بالامور ، وعدم إرهاق « الآلة » ، والبدء بالاستفادة من المواطنين الموجودين لأنه لا يمكن أن نخلق « دفعة واحدة مواطنين جدد » . و ـ هل يجب إضافة هذا ، لأنَّ له مغزى مهم جداً ـ ليس بدون أن يضع نفسه في المشهد ، وليس بدون أن يُظْهِرَ في خاتمة الكلام أنله المتشدحة ، المتألمة والعبقرية :

« يمكن أن لا يكون كل هذا إلاّ ركاماً من الاوهام ، ولكن ها هي افكاري . فليس خطأي إنْ كانت تشبه قليلاً جداً افكار الناس الآخرين . وليس بيدي أنْ أنظم رأسي بطريقة أخرى . ومهما وجد فيها البعض من غرابة ، فإني أعترف بأني ، من جهتي ، لا أرى فيها شيئاً ، إلاّ وهو متفق جيداً مع القلب الانساني ، وصالح وقابل للتطبيق ، ولا سيما في بولونيا ، باعتبار أني ثابرت بأنظاري على متابعة روح هذه الجمهورية ، وإني لم أقترح عليها إلاّ أقل ما استطعت من تغييرات ، من أجل تصحيح عيوبها » .

ومع هذا الالحاح ، وتحت ستار من التواضع ، تأتي فيما بعد بعض السطور التي يقول فيها :

« وإنْ فكَّرتُ بشكل مغاير للناس الآخرين ، فإني لا أعتقد بأني أكثر حكمة منهم »[1] .

4 ـ الخلاصة = توضيح :

« حتى في مقاومته لفلسفة الانوار ، وفي تغلبه عليها ، يبقى روسو إبناً حقيقياً لهذه الانوار التي حاربها . . . إنه لم يهدم عالم القرن الثامن عشر ، وإنما غَيَّرَ فقط مكان مركز ثقله » .

أ . كاسيرر(E. CASSIRER)

« فلسفة الانوار »(La phylosophie des Lumières) .

« العقد الاجتماعي » . . . كتاب قوي »

ديغول الى مالرو(De Gaulle à Malraux)

(البلوط الذي نقطعه)(Les chênes qu'on abat) .

بشكل مغاير للناس الآخرين إن جان جاك يشعر ويريد وقد شعر وأراد دائماً أن يكون « مغايراً » ، مختلفاً ، فريداً : وبكلمة ، وحيداً (إنه مؤلف الاعترافات الذي وصفه بنفسه بأنه « وحيد بين البشر ») . وفي الوقت الذي ينكر فيه اعتقاده بأنه أكثر حكمة من هؤلاء الآخرين ، فإنه يتباهى بأنه فكر « أكثر وأفضل من الملوك » . وكيف يمكن الشك باعتقاده بأنه فكر أكثر ، ولا سيما

---

(1) أنظر ـ المجلد الثالث ـ ص : 1041 .

بشكل افضل من الفلاسفة ، وأفضل لانه فكر بشكل : مغاير[1] .

في ماذا ؟

بشكل مغاير في أفكاره حول الحالة الطبيعية والحق الطبيعي ، وحول الانتقال للحالة « المدنية » وشروط ومضمون الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي ؛ بشكل مغاير في إسناد السيادة وسماتها ، وكذلك في ضرورة المُشَرِّع ؛ بشكل مغاير في أفكاره حول الحكومة (بالمعنى الضيق الذي يتظاهر روسو باعطائه للتعبير) : في خضوعها الاصلي وبالممارسة ، في ضررها المحتمل الذي لا ينفصل عن ضرورتها ؛ بشكل مغاير في دمجه للدين في الاطار المدني ؛ بشكل مغاير في أفكاره حول السعادة والحاجات والبذخ وحول النقود (التي تُسَمِّمُ برأيه كل الملذات « الصافية ») وحول العيد (العيد باعتباره تمجيداً جماعياً ، وتفجراً للفرح العام ، الفرح الوحيد « الصافي » على حد قول مؤلف « رسالة الى دالمبير » ؛ [2] بشكل مغاير في تصنيفه لأشكال الحكم ، حيث الاصناف المكرسة تغطي بريشته مضموناً غير منتظر (وهذا ما سبب ظهور العديد من التفسيرات « للحكم الديمقراطي » و « الديمقراطية ») . بشكل مغاير ـ الامر الذي يتطلب إبرازاً خاصاً كلياً ـ في أفكاره حول الوطن الذي يرفض روسو أن يذيبه في « مجتمع عام للجنس البشري » ، وان يمسخه بأي نزعة عالمية ، وأن يضعفه بأي مجاملة قلبية أو روحية تجاه ما هو أجنبي : ذاهباً لحد الكتابة في أميل : « بأن كل مجتمع جزئي ينفر ، عندما يكون ضيقاً ومتحداً جيداً ، من المجتمع الكبير . إن كل وطني يكون قاسياً مع الاجانب . انهم ليسوا إلاّ بشراً ، إنهم لا شيء بنظره . إن هذه السيئة لا مفر منها لكنها ضعيفة . إن الامر الاساسي هو أن يكون المرء طيباً مع الناس الذين يعيش معهم . »[3] .

بشكل مغاير ، أخيراً ، في أفكاره حول تطور وصيرورة الجنس البشري ، الذي بالرغم (أو بالاحرى : بسبب) من قابليته للكمال ، وبالرغم من نفيه الجذري للخطيئة الاصلية ، فإنه يخضع ، كما يرى روسو ، لقانون التقهقر : لأنه إذا كان يجب تصديق البداية الاستفزازية لاميل فإن « كل شيء خرج بشكل جيد من أيدي خالق الاشياء ، وكل شيء يفسد بين أيدي الانسان » ـ الانسان الذي هو ، مع ذلك ، طيب بالطبيعة ، كما نعرف . إن كل شيء يفسد : ما عدا المؤسسة الشرعية ، وفق معايير العقد ، وبقاءها (على الاقل لأطول مدة ممكنة) في وجه قوى الموت .

الامر الذي يعني القول بأنه من أجل القياس الدقيق للفكر السياسي للجنيفي الكبير ، ومن أجل تحديد موقع روسو بشكل أدق في سياق طموحات قرنه ، فإنه يجب التطلع ـ بقصد القيام بتركيب بعد العديد من التحاليل ـ نحو هذه المؤسسة المعلن بأنها المؤسسة الشرعية الوحيدة ، لاستخلاص وتعميق روحها وافتراضياتها .

« روسو قاضي جان جاك » (Rousseau Juge de J. J.) ـ المحاورة الثانية ـ الاعمال الكاملة المجلد الاول ـ ص : 859 .

(2) أنظر ستاروبنسكي (جـ . جـ . روسو : الشفافية . . .) ص : 116-129 .

(3) أنظر . « أميل » ـ الاعمال الكاملة ـ المجلد الرابع ـ ص : 248 .

لقد كان مونتسكيو قد دعى قارئه لعدم دمج « سلطة » الشعب مع « حرية » الشعب . أما روسو فيرى بأنه لا وجود لحرية الشعب بدون سلطة الشعب ـ أي بدون سلطة الدولة : لأن الدولة هي الشعب باعتباره سيداً . إن كل عضو في الدولة (أي كل مواطن) يكون ، برأي روسو ، أكثر حرية بمقدار ما يتحرر أكثر من كل خضوع إنسان لانسان ، وبمقدار ما تمتلك الدولة مزيداً من القوة . ومن جهة أخرى ، فإنه ليس للدولة شرعية إلا إذا كان شكل الحكم يضع القانون فوق الانسان : القانون الذي هو تعبير عن الارادة العامة . والدولة لا يكون لها شرعية أكثر إلا بمقدار ما تحرص الحكومة على البقاء دائماً أكثر قرباً من القانون . إن كل بحث مؤلف « العقد » . . يستهدف الحصول على هذه النتيجة المزدوجة . لأنه يضع في هذا اليقظة الاكثر صرامة في وجه التجاوزات المحتملة للسلطة والملازمة لماهيتها ، وذلك على الاقل طالما عَمِلَتْ آلية المؤسسات بلا تلف . وهذا ما سيجعل الفيلسوف آلن(Alain) ، الذي عاش في ظل الجمهورية الفرنسية الثالثة ، يكتب ، مُبدياً إعجابه ، « بأن جان جاك هو الاول ، ويمكن أن يكون الوحيد الذي حَكَّ السلطة حتى العظم . إن ڤولتير لا يساوي شيئاً بجانبه . فهو لم يكن إلا رعية ساخط كان يبحث عن ملك صالح » .

ولكن كيف لا نضع الى جانب هذا الاطراء الحماسي جداً الأراء القاسية لبنجامين كونستان(Benjamin Constant) الذي عاش في عهد عودة الملكية ، ولـ : ب . جـ . برودون (P. J. Proudhon) في عام 1851 ؟ . لقد أدان الاول « الميتافيزياء الخالدة » لهذا العقد الاجتماعي الذي كرس أخطاءاً مشؤومة أكثر من أي « نظام عبودية » آخر ، ورأى في هذا العمل الذي غالباً ما استُنِدَ اليه لدعم الحرية ، المساعد الاكثر فطاعة « لكل أنواع الاستبداد » . أمَّا الثاني فاعتبر أن روسو لم يفهم شيئاً من العقد الاجتماعي . وإنه لم يقم إلا بإضفاء طابع شرعي على الفوضى الاجتماعية بفضل « حيلة بارعة » ، هي حيلة الارادة العامة السيدة ، التي تؤسس وتبرر ، وتضفي طابعاً شرعياً ، وبالتالي تقوي ، هذه السلطة التي لا ينبغي إلا إزالتها » . [1] .

وإذا كان صحيحاً أنَّ الكثير من الصيغ ، والتي تُعدُّ من بين الأكثر شهرة في المؤلف ، تعلن بوضوح سمو الدولة وأولويتها المتشددة وعدم شرعية أي معارضة لها مهما كانت . (« السلطة المطلقة » للجسم السياسي على كل اعضائه » ؛ « السيد هو الوحيد الذي يقرر مدى أهمية ما يجب على كل واحد أن يتنازل عنه من « قوته وأمواله وحريته » . « إن حياة المواطن نفسها هي « هبة مشروطة من قبل الدولة » الخ . . .) .

أفلا يجب حينئذ الكلام عن تناقض محير ، أو عن مجرد غموض سيشكل مصدراً لكل سوء التفاهم بالمستقبل ؟ إن من البديهي أن النزعة الفردية الاصلية لدى روسو قد خضعت في طريقها لتحولات كبيرة ، وأن مؤلفنا ابتعد جذرياً عن فردية لوك الليبرالية الذي كان تلميذاً له في البداية . وأنه (حسب الملاحظة العميقة لـ . أو . جيرك) في الوقت الذي أخذ فيه كإطار أفكار سابقيه حول

---

(1) انظر ـ آلن(Alain) ـ « سياسة »(Politique) ـ باريس ـ P. U. F- 1952 ـ ص : 226 .

الحرية والمساواة ، ملأ هذا الاطار « بالمضمون الاطلاقي للعقد الذي قال به هوبس ، وذلك دون أن ينحاز للفردية الاستبدادية لهوبس الذي شيّد دولة اللوفياثان . لكن الامر كان يتعلق لديه ، بصفة حصرية باطلاقية الارادة العامة : أو بعبارة أخرى : إطلاقية إرادة ، من حق كل مواطن أن يفكر بأنها إرادته بمقدار ما هي إرادة أي شخص آخر . إنّ سرّ الارادة العامة يأتي هنا ليحل محل « سر » الملكية أو لينوب عنه . وبفضل هذا السر ستأسس الشرعية الجديدة ، شرعية الديمقراطية .

إلاّ أن هذا لا يعني أن كل نزعة فردية قد أفرغت . إن روسو ، بدون شك ، ينقلنا الى ما وراء « ما هو تعاقدي » ، بالرغم من عنوان مؤلفه ؛ والصفة التي يبدو أنها توافق بحق نزعته الفردية المتحولة هي صفة الجماعية(Communautaire) .

إن جـ . هـ . سابين سيضع ، بدراية ، للفصل المخصص لروسو في « تاريخه للنظرية السياسية » عنوان : « إعادة اكتشاف الجماعة » ، وذلك نظراً لأنه رأى فيه أن مؤلف « الخطب » الذي أصبح مؤلفاً « للعقد » ، إعتنق التعاليم الاساسية لأفلاطون (وأرسطو) . فلتكن الرابطة الاجتماعية جزءاً من النظام الاخلاقي قبل أن تكون من نظام الحق الوضعي والقوة ؛ وليكن الانسان غير قادر على تحقيق تفتحه الاخلاقي الكامل خارج الاطار المدني ، أي خارج المدينة ـ الدولة ـ أو الجسم السياسي ـ أو الجماعة السياسية المجسّدة لأعلى قيمة أخلاقية : لقد دشّن روسو من خلال هذا المنظور المزدوج ، في فلسفة السلطة ، عصراً جديداً ذا تأثير كلاسيكي ، هو إغريقي بصفة أكثر شرعية من النزعة الكلاسيكية المزيفة للقرن الثامن عشر .(1) .

الفردية الجماعية(L'individualisme communautaire) : إن هذه الصيغة لن تمر بدون أن تفاجيء ، ظاهرياً ، لأنها تُلصِقُ تعبيرين متناقضين للوهلة الاولى . لكنها ، مع ذلك ، تتفق بدقة مع نوع من التمزق الداخلي ، المرتبط بازدواجية نفسانية صماء ، نكتشفها لدى جان جاك ، في أنانه المعقدة جداً ، أنانه التي أنقذها بشكل متابع من الاجزاء المختلفة ، إن لم نقل المتعارضة (من خلال سياق نظامٍ تبقى وحدته وانسجامه الاجمالي مدهشين) . وهكذا يقود روسو قارئه من منحدر لوكي ، يتعلق الامر فيه بحك السلطة « حتى العظم » ، الى منحدر هوبسي يعود فيه كل شيء للحكم المطلق ، وتُرسم فيه سلفاً كل الانحرافات باتجاه الاستبدادية .

أي شهادة أكثر سطوعاً على هذا الغموض ، وكذلك على تذوق روسو للتطرف في البرهنة ، من الرسالة المشهورة التي أرسلها في عام1767 الى المركيز دو ميرابو (والد الخطيب) ! . إن نبراته المستاءة تضع فيها موضع التساؤل أساس البحث الذي قام به المفكر السياسي . إنها تقرع بحزن وكأنها تنكرُ لكل العقد . وتبدو موافقة على أن المبادىء الموضوعة بكل هذا القدر من الاقتناع أو المستنتجة بكل هذا القدر من الدقة المنطقية ، تتطلب ، لكي تكون مطبقة ، فضيلة أكثر مما يحتويه منها الضعف الانساني . وبالفعل ، فإن روسو ، بعد أن عرّف ما يعتبر بالنسبة له المعضلة الكبرى في السياسة : ايجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الانسان ، وبعد أن قارنها بمعضلة تربيع الدائرة

---

(1) أنظر ـ جـ . جـ . سابين ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 485 -489 -490 .

في الهندسة ، يتابع حديثه قائلاً .

« إذا كان ممكناً إيجاد هذا الشكل فلنبحث عنه ولنسعى لاقامته ؛ وإذا لم يكن ممكناً لسوء الحظ ، وأنا أعترف بسذاجة بأنني اعتقد أنه كذلك ، فرأيي أنه يجب الانتقال للطرف الاقصى الآخر ، فنضع الانسان دفعة واحدة فوق القانون وذلك بالقدر الممكن . ونقيم ، بالنتيجة ، حكماً إستبدادياً تعسفياً ، يكون تعسفياً الى أقصى حد ممكن . إني أريد أن يكون بامكان الحاكم المستبد إن يكون إلهاً . وبكلمة واحدة ، فأني لا أرى قط حداً وسطاً يمكن تحمله بين الديمقراطية الاكثر صرامة والهوبسية الاكثر كمالاً »(1) .

« أعترف بسذاجة . . . » أليس في هذا الاعتراف دعوة للوفياثان للتربع على العرش ، على أنقاض الارادة العامة ! إن في هذا ما يبرر بشكل كامل للاصدقاء القدامى لروسو ، فلاسفة باريس ، لأنْ يُشَهِّروا به باعتباره « المتخلي عن القضية » (« الخائن » ، « المرتد » ، « يهوذا الفلسفة » ، على حد تعبير فولتير) ! فكيف يمكن لهم أن يغفروا له ، وهو الذي نما وأُحيط بالرعاية في كنفهم ، تحوله بشكل ظاهر لعدو لئيم للانوار ؟

ومع ذلك فإنّ صوتهم لن يكون هو الذي سيشد الاجيال القادمة ، وإنما صوت أمانويل كانت (Emmanuel KANT) الذي سيكون له الصدى الاعلى .

ففي هذه المحاكمة القاسية للمعطيات المعقدة ، إرتفع صوت « كانت » لتبرئة المتهم ، ووصل لحد المديح . ويكفي أن نذكر هنا الجمل المشهورة : « كان هناك وقت كنت فيه أعتبر أن البحث عن الحقيقة وحده كان يُكَوِّن شرف الانسانية ، وكنت أحتقر الانسان العادي الذي لا يعرف شيئاً . وقد وضعني روسو في الطريق المستقيم . لقد تلاشى هذا الحكم المسبق الاعمى ، وتعلمت احترام الطبيعة الانسانية ، واعتبرت نفسي أقل فائدة بكثير من العامل العادي جداً ، إذا لم أعتبر أن فلسفتي يمكن أن تساعد البشر على إثبات حقوقهم »(2) .

وإن من الصحيح جداً ، أن روسو ، أكثر من أي كاتب من كُتّاب الانوار ، مّجد وطالب بحقوق الانسان العادي ، الانسان العامي ، الانسان باختصار ، المأخوذ فقط في صفته وجدارته ككائن إنساني ، صفته وجدارته اللتين يشترك بهما الكبار والصغار ، والمستقلتين عن كل « تسلسل إجتماعي » . وإن مثل هذه المهمة تعود له بالضبط ، فقد كان الاول الذي فكر بالانسان الفقير الذي كان يحتاج للخبز ، كما قال ، « وبرجل الشعب » ، هذا الشعب الذي كان يعتبر أن فيه ما زالت توجد بشكل أنقى من أي مكان آخر القيم التي هي إنسانية بشكل طبيعي . بالانسان ، الذي أجبرته تقلبات وجوده الشخصي على أن يعرف كل الاحوال ، وأن يعيش فيها جميعاً ، مدركاً ، بهذا ،

---

(1) الرسالة ذكرها دورانيه في « ج . ج . روسو وعلم السياسة في عصره » ص 113 .

(2) أنظر ب . هاسنر (P. Hassner) « الفلسفة السياسية لكانت » (La philosophie politique de Kant) باريس P. U. F. - 1962 - ص 89 .

بشكل أفضل ، هذا « الكائن العامي » الذي يتهرب ، في علاقات بعيدة جداً ، من الناس الذين يعيشون في مجتمع[1] .

وسنحاول ، بالخلاصة ، أن نذكر مديحاً لالماني كبير آخر هو « غوته »(Goethe) الذي أتى ليؤكد ويوسع مديح « كانت » :

« إن العالم القديم هو الذي ينتهي مع ڤولتير. أما مع روسو ، فان عالماً جديداً هو الذي يبدأ » . وهذا إذا لم تفرض نفسها على المعلق ، في ختام هذه المعايشة الطويلة لعبقرية قوية وغريبة ، الكلمات المعروفة جداً لجرمان دو ستايل(Germaine de Stail) حول روسو : الذي لم يكتشف شيئاً ، لكنه ألهب كل شيء »[2] .

هل هذا صحيح ؟ لا . إن مؤلف « العقد » اكتشف في الواقع . وأراد أن يكتشف ، وعرف كيف يكتشف . لقد صنع ، ونجح في صنع ما كان « بامكان المفكر الحديث وحده أن ينجح في صنعه » والذي كان مونتسكيو ، مونتسكيو البارز قد تلافاه وهو : أن يخرج للنور علماً حقيقياً للدولة (« لقد تجنب معالجة مبادىء الحق السياسي ، واكتفى بمعالجة الحق الوضعي للحكومات القائمة : وليس هناك في العالم شيء أكثر اختلافاً من هاتين الدراستين ») .

لكن مؤلف « العقد » لم يرد قط أن يلهب كل شيء ، حتى ولو كان من الصحيح أنَّ عالماً جديداً بدأ معه . إن تصنيف روسو بين الثوريين بالنية ، بمقارنته بايجاز مع ڤولتير المختص بنزعة إصلاحية حذرة ، يعني تصنع الكثير من السهولة . إنه يعني إنكار أن الجرأة العجيبة للمفكر ، لدى الجنيڤي الكبير عاشت بوفاق مع الحكمة والتعقل العمليين (بحيث أن الكثير سيتمكنون من الحكم عليه بأنه « ورع ») . هنا يجب على المعلق أن يلح .

ويمكن ، في هذا الصدد ، عدم الأخذ بالشهادة القائلة بأن روسو ، في شيخوخته ، يعطي لجان جاك (*) الحريص على أن يفرض صورة ما لهذا ضد سيء النية : « لقد ألح دائماً . . . على الحفاظ على المؤسسات القائمة ، مؤيداً الفكرة القائلة بأن تهديمها لن يؤدي إلاّ الى انتزاع المسكنات وترك العيوب ، وإحلال اللصوصية محل الفساد » . ويمكن أيضاً الاستشهاد بالرسالة التي كتبها روسو ، في عام 1765 ، الى بيتافوكو أثناء مراسلاتهما المتعلقة بكورسيكا : « كان وسيكون لي دائماً ، كحكمة لا تُنتهك ، أن أكِنَّ الاحترام الاكثر عمقاً للحكومة التي أعيش في ظلها دون أن أهتم بأن أريد مطلقاً أن أراقبها وأنقدها أو أُصلحها بأي طريقة » .

---

(1) أنظر ـ ب . غربتوبسن ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 134 ـ 139 .

(2) نجد حكم جـ . دو ستايل(G. de Staël) في كتابه « الادب منظوراً له في علاقاته مع المؤسسات الاجتماعية»(De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales) الصادر في أيار1800 ـ المنشور مجدداً في باريس1959 ـ المجلد الثاني ـ الفصل 20 ـ ص 280 - 281 .

(*) روسو يحكم على جان جاك ، « محاورات » (المحاورة الثالثة ، الاعمال الكاملة ـ منشورات بلياد ـ الجزء الاول ـ ص ٩٣٥) .

لكن النبرة لم تكن خداعة بالنسبة لمشرِّع بولونيا ، وهو يتحدث عن القنانة وعن صعوبة مشروع عتق الأقنان (« إخوتكم في الفيود » ، كما قال للبولونيين) .

« إن الحرية غذاء ذو عصير جيد ، لكن هضمه صعب ؛ فيجب أن تكون هناك مِعْدات سليمة جداً لتحمّله . . . إن تحرير شعوب بولونيا هو عملية كبيرة وجميلة ، لكنها جسورة ومحفوفة بالمخاطر ، ويجب عدم تجريبها بلا روية . ومن بين الاحتياطات التي ينبغي اتخاذها ، هناك أمر لا بد منه ، ويتطلب وقتاً : وهو ، قبل كل شيء ، جعل الأقنان الذين يُراد تحريرهم جديرين بالحرية وقادرين على تحمّلها » .

لكن النبرة لم تكن خداعة كذلك بالنسبة لمؤلف « رأي حول الجمعيات الكهنوتية »(Jugement sur la Polysynodie) القس سان بيار(L'abbé de saint- Pierre) (هذا الطوباوي الشيخ الذي يدين روسو له بالكثير) . فهو لا يرى في مضاعفة عدد مجالس الملك ، المعينين بالاقتراع والتي كان القس يقترحها ، « شيئاً أقل من ثورة » . لأنه من أجل إقامة مثل هذا النظام :

« يجب البدء بتهديم كل ما هو قائم . ولا يجهل أحد كم هي خطيرة في دولة كبيرة لحظة الفوضى والأزمة التي تسبق بالضرورة إقامة مؤسسة جديدة : إن مجرد إدخال الاقتراع لوحده سيؤدي لانقلاب مرعب ، وسيعطي حركة متشنجة ومستمرة لكل جزء بدل إعطاء قوة جديدة للجسم . لنتخيل الخطر من تحريك الجماهير الغفيرة التي تتألف منها الملكية الفرنسية ، لمرة واحدة ! فمن سيستطيع أن يُمسك ثانية بالتزعزع المعطى أو يتنبأ بكل الآثار التي يمكنه أن يحدثها ؟ . وعندما تكون كل مزايا المخطط الجديد أكيدة ، فأي إنسان ذي حس سيجرؤ على الشروع في إلغاء العادات القديمة ، وتغيير الحِكَم القديمة وإعطاء شكل للدولة مغاير للشكل الذي قادتها اليه بالتتابع مدة الف وثلاثمائة سنة » ؟[1] .

لقد مات ڤولتير الذي ولد في عام1694 ، وروسو الذي ولد في عام1712 ، في نفس عام1778 . وفي عام1776 كانت الثورة الامريكية قد اندلعت . وبعد عشر سنوات كان على الثورة الفرنسية ، التي ستندلع في أيار1789 ، أن تعلن عن قدومها . (إنها غلطة ڤولتير . . . إنها غلطة روسو . . . كما سيغني غافروش(Gavroche) في رواية « البؤساء » لهيغو(Hugo) .

إنهما الحدثان اللذان تفصل بينهما مدة ثلاث عشرة سنة ، واللذان سيكون لهما نتائج ذات أهمية بليغة ، وسيكون من المتفق عليه اعتبارهما ، بدرجات متفاوتة ، ثماراً « للفلسفة » . إنهما الثورتان اللتان ستشهد بينهما بزوغ ، إن لم يكن بدء نضج ، فكرتين محملتين بطاقة فريدة هما : فكرة الامة ، وفكرة التقدم . وهما الفكرتان اللتان نقلتهما الانوار للقرون التالية لتكونا شعلتين كبيرتين ومستمرتين .

---

(1) أنظر ـ الاعمال الكاملة ـ المجلد الرابع ـ ص : 1686 1687 .

الفصل الثالث

من ثورة لأخرى(1776-1789)

1 ـ الثورة الامريكية :

« لقد وضع إعلان الاستقلال المبادىء التي وجّهت فيما بعد كل حركات التحرر » .

س . فوهلن(C. Fohlen)

« إننا نعتبر هذه الحقائق بديهية بذاتها : أنَّ كل الناس ولدوا متساوين ، وأنَّ خالقهم زودهم ببعض الحقوق التي لا يجوزالتصرف بها ، ومن بينها : الحياة والحرية والبحث عن السعادة ؛ وأنَّ الناس يؤسّسون ، لضمان هذه الحقوق ، حكومات تنبثق سلطتها الحقة من رضى المحكومين ؛ وأنّه إذا قامت حكومة ، مهما كان شكلها ، بتجاهل هذه الغايات ، فإن للشعب الحق بتغييرها أو بإلغائها وبتأسيس حكومة جديدة ، يقيمها على مثل هذه المبادىء ، وينظّم سلطاتها وفق الأشكال التي ستبدو له صالحة أكثر لضمان أمنه وسعادته » .

بهذه العبارات التي تنم عن فلسفة سياسية رفيعة ، إعتزم ممثلو سكان المستعمرات الانجليزية الثلاث عشرة في أمريكا الشمالية ، المجتمعون في مؤتمر قاري ، في 4 تموز1776 ، بفيلادلفيا ، أن يبرروا أمام الرأي العام في عالم محايد تمردهم (الذي بدأ في نيسان 1775) ، ضد حكومة الملك جورج الثالث . لقد تذرعوا ، وحرصوا على أن يشيروا لذلك ، ليس بأسباب « خفيفة وعابرة » ، وإنما « بسلسلة طويلة من التجاوزات والاغتصابات » التي كانت تتجلى فيها الارادة بإخضاع سكان المستعمرات « لحكم إستبدادي مطلق » . وعليه فقد نشروا واعلنوا رسمياً أن المستعمرات المتحدة هي دول حرة ومستقلة ، ولها الحق في أن تكون كذلك ، وأن كل رابطة سياسية مع الوطن الأصلي قد حُلّتْ تماماً(1) ؛ وكانوا في ذلك مدعومين بالحقائق المعلنة صراحة ، ومتخذين شاهداً على نواياهم

---

(1) الثورة الامريكية :

(1) انظر = كارل بيكر(C. BECKER) « إعلان الاستقلال » ـ باريس ـSeghers -1967 ـ وديدرو في « الأعمال الكاملة » ـ منشورات P. Vernière باريس Garnier-1963 (ص : 481-492) حيث نقرأ تحذيراً طريفاً من ديدرو للمتمردين ، تحذيراً من « الرجل الكبير » الذي « سيصبح مستبداً » بسبب بقائه مدة طويلة على رأس أمور =

المستقيمة الحاكم الأسمى للكون .

إننا نرى ، لدى قراءة هذا النص المشهور بشكل جيد ، أنه يطالب لكل شعب بحق مزدوج : حق تغيير شكل حكومته ، وحق قطع الصلات (ذات الطابع الاستعماري أو غيرها) التي يمكن أن تربطه بشعب آخر : بحيث يشغل مكاناً « منفصلاً ومساوياً » بين دول العالم .

وخارج إطار هذا المدى العظيم بالنسبة للمستقبل ، يبدو أن تحرر المستعمرات المتمردة ، المُكَرَّس بإعلان الاستقلال ، أتى خصيصاً ، في نفس تلك اللحظة ، ليجلب للنفوس الاوروبية التي بلغت الانوار فيها ذروة التخمر تحقيقاً للفلسفة من خلال الحدث . فهاهم الامريكيون ، أُناس الطبيعة ، كما كان الكثير يتخيلهم ، يقطعون صلتهم بالملكية الانجليزية التي مُجِّدَت كثيراً (ولا سيما من قِبَل مونتسكيو) والتي كان طغيانها ينفضح ، ويقيمون على أساس الرضى المتبادل فقط جمهورية ، جمهورية كونفدرالية كبيرة . وهكذا كتب ديدرو بحماس : « . . . هل يمكن للثورة التي حدثت فيما وراء البحار ، بإعطائها لكل سكان أوروبا ملجأ ضد التعصب والطغيان ، أن تُعَلِّم أولئك الذين يحكمون البشر دروساً حول الاستعمال الشرعي لسلطتهم » . أما حماس كوندورسيه فتجلى ، في 1786 ، بإهدائه الى لافاييت (La Fayette) (الذي سيصبح في المستقبل بطل العالَمَيْن) كتيباً بعنوان : تأثير الثورة الامريكية على أوروبا (L'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe) . وسيبدي كوندورسيه ، فيما بعد ، وهو بصدد تلخيصه لتاريخ تقدم الفكر البشري . الذي كان يراه ، في المقام الأول ، في تقدم الفلسفة ، إعجابه بالامريكيين ، إنجليز ما وراء البحار ، لأنهم عرفوا « ربما أفضل من الاوروبيين » الحقوق المستقاة من الطبيعة ، والتي هي وبالضبط نفس الحقوق التي يتمتع بها إنجليز إنجلترة (وهي الحقوق المشتركة ، كما سيلح ، لكل أفراد الجنس البشري) . وسيُذَكِّر ، بانفعال ، باللحظة الكبيرة لهذا التحرر من النير البريطاني ، حيث شوهد حينذاك ، للمرة الأولى :

« شعب كبير وهو يتخلص من قيوده ، ويعطي نفسه بهدوء الدستور والقوانين التي كان يعتقد بأنها الأكثر جدارة بصنع سعادته . ونظراً لأن وضعه الجغرافي وحالته السياسية القديمة كانت تجبره على تشكيل جمهورية اتحادية ، فقد رأيناه يُحَضِّر في داخلها ، في آن واحد ، ثلاثة عشر دستوراً جمهورياً تقوم على أساس اعتراف رسمي بالحقوق الطبيعية للانسان ، وتتخذ كموضوع أول لها حفظ هذه الحقوق » .

لقد إرتبطت بهذا التحرر بعض الأسماء التي تُذْكَر في آن واحد بالفكر والعمل المقترنين ببعض من أجل النصر . إنها بالمقام الأول ، أسماء جيفرسون (Jefferson) وفرانكلين (Franklin) ، هذان الامريكيان الشهيران للأبد ، وفي ظلهما أسماء بين (Paine) وبرايس (Price) الانجليزيان من

= الدولة ، أو من « المواطن الذي سيصبح في يوم ما قوياً لحد يجعله يحلم بالطغيان » . أنظر أيضاً كوندورسيه في « المخطط الاجمالي . . . . » الأعمال : 1847 - 1849 - المجلد السادس - Editions sociales - باريس - 1972 - ص : 224

إنجلترة ، المنسيان نسبياً ، واللذان يدين لهما الاستقلال الامريكي بالكثير .

إن توماس جيفرسون هو بلا جدال مؤلف إعلان 4 تموز 1776 : فلقد كتب مسودته ، وقبل أن يقدمه « للمؤتمر » (Congrès) عرضه للتصحيح على جون أدامز (John Adams) وفرانكلين (وهذا الأخير هو ، على وجه الاحتمال ، الذي استبدل تعبير « الحقائق المقدسة والتي لا تُنكر » ، الذي ورد أصلاً في النص - والمبتذل الى حد ما - بتعبير « الحقائق البديهية بذاتها » الذي يعني أكثر بكثير » . وقد كان على « المؤتمر » ، رغبة منه في مراعاة جانب المواطنين الذين يملكون العبيد في كارولينا الجنوبية وجورجيا ، أن يحذف فقرة طويلة وصفها جون أدامز بأنها « خطاب هجاء عنيف » ضد عبودية السود .

إن الاعلان ، على حد قول جيفرسون نفسه ، لم يكن يخترع شيئاً ، ولم يكن يعبر عن أي فكرة جديدة ، ولم تُقرَّر أي من الأفكار الواردة فيه ، ويُؤْخذ بها إلاَّ بعد مناقشتها عدة أشهر أمام المؤتمر . لقد كان الأمر يتعلق فقط بإسماع هذا العالم ، ذي الرأي المحايد الذي توجه اليه المتمردون ، الحس المشترك في الموضوع ، بعبارات واضحة بما فيه الكفاية ، وذلك من أجل الحصول على موافقته » . لقد كان جيفرسون يستند لتعاليم المؤلفات الابتدائية في القانون العام ، كمؤلفات أرسطو ، وشيشرون ولوك وسيدني . وكان يكفيه ، في الحقيقة ، أن يذكر لوك(1) .

أما بنجامين فرانكلين ، فرانكلين الطيب ، « برجوازي أمريكا » ثم « مواطن العالم » ، حكيم فيلادلفيا ، فقد كان مقدراً له أن يمثل في أوروبا الملكية القديمة ، الرمز الحي (الحي جداً ، الحي جيداً) لأنوار القارة الفتية ، والجمهورية الفتية . فقد انتخب في أيلول 1776 ، من قبل « المؤتمر » مع مندوبَيْنَ آخرين ، لتمثيله لدى بلاط فرنسا (الذي كان من المهم كسبه لجانب القضية الامريكية ضد إنجلترة) . وقد وطأت قدماه أرض الفلاسفة في كانون الأول . فقام سريعاً « بغزو » باريس ، وهو في سن السبعين ، وأصبح فيها البطريرك . لقد ظهر ، على حد قول كاتب سيرته برنارد فاي (B. Fay) « بالهالة المزدوجة للحكيم العاقل مثل السيد فولتير ، ولطفل الطبيعة مثل السيد روسو » . وكان بصفته عالماً (فهو مخترع الواقية من الصواعق !) ومهتماً بحضور جلسات أكاديمية العلوم بانتظام ، موضع تقدير العلماء . كما كان بصفته ماسونياً مهماً في محفل فيلادلفيا ، وكأنه في بيته في المحافل الفرنسية . لقد كان العالم الأكثر بريقاً يبحث عنه : إنه عالم لاروشفوكو (La Rochetoucauld) ونويل (Noailles) وبروكلي (Broglie) والمركيز الشاب لافاييت الذي تَحَرَّقَ للذهاب للقتال من أجل الامريكيين . كما فتحت له صالونات السيدات (ومنهن السيدة دي دوفون) (Mme du Deffand) حيث يوجد الكثير الذي يمكن تعلمه ، وحيث شُغِفَتْ السيدات - أو تظاهرن بأنهنّ شُغِفْنَ - بأساليه .

وعلى إثر توقيع معاهدة التحالف الفرنسية - الامريكية في بداية شباط 1778 ، إستقبل لويس

(1) يتتبع كارل بيكر - (في المرجع السابق ذكره -) مختلف مراحل كتابة نص اعلان الاستقلال والمصادر الفكرية لهذا النص ، مستنداً في ذلك لشهادة جيفرسون .

السادس عشر في فرساي ، في 20 آذار ، فرانكلين والمندوبينْ الآخرين « للمؤتمر » : « لقد زار إبن بائع الشمع [في بوسطن التي تحمل شعار الكرة الزرقاء]حفيد لويس الرابع عشر » . (ب . فاي) . لكن تكريساً أكثر بهاءاً وأكثر إتفاقاً مع روح القرن ، إنتظره بعد ذلك بأيام قليلة : إنه تكريس الفلسفة نفسها ـ أو بعبارة أخرى ، الحزب الفلسفي ـ في شخص « الملك » ڤولتير . لقد كان المشهوران يحضران جلسة لأكاديمية العلوم . وتحت أنظار جمهور فضولي ومهتاج ، يريد أن يراهما يقفان ليلتقيا ببعض ، ويسلما على بعض ، ويدخلا في حديث . . . . وأخيراً « يُقَبِّلا بعض على الطريقة الفرنسية » (حينذاك قيل ، إزاء ما كان يُصاح به وما فعلاه : انه « كان ممتعاً رؤ ية سولون وهو يقبل سوفوكليس »)(1) .

مع « بين » (1737 -1809) وبرايس (1723 -1791) هذان الانجليزيان من انجلترة اللذان ناصرا ، رغم كل الأخطار ، قضية المتمردين بمقالات مدوية (سابقة لاعلان الاستقلال) يتغير المشهد .

لقد قيل عن مقالة « الحس المشترك » (Common sense) لتوماس بين ، الموجهة « لسكان أمريكا الشمالية » في كانون الثاني 1776 ، أن ريشة المؤلف فيها كانت تساوي سيف جورج واشنطن . فقد كانت عبارة عن ثأر مدهش للصاحبي الغامض ، الذي لم ينجح في شيء في بلده الأصلي ، فجاء ليبحث عن الحظ في فيلادلفيا ، وهو مزود بتوصية من الدكتور فرانكلين !

لقد اعتزم « بين » أن يدير النقاش في مسألة العلاقات بين المستعمرات ووطنها ـ الام « المزعوم » ، حول مبادىء الحس المشترك فقط . وطرح ، بعبارات فظّة ، ولكن واضحة ، قضية التمييز بين المجتمع والحكومة . إن المجتمع ينتج عن حاجاتنا ، بينما تنتج الحكومة عن فسادنا . المجتمع يحمي والحكومة تعاقب . إنها ليست ، حتى في كمالها ، إلاّ « شراً ضرورياً » ، ودعامة ضرورية لعدم كفاية الأخلاق . أمّا في حال عدم كمالها فإنها « شر لا يطاق » . إن حكومة بسيطة في هذا الصدد ، هي أقل عيباً من حكومة مُرَكَّبة : فكلما كان الشي بسيطاً ، كلما كان أقل تعرضاً للفساد ، وكلما أمكن إصلاحه بسهولة ، إذا فَسُدَ .

ويوبخ بين ، حينئذٍ الدستور الانجليزي المعقد بشكل مفرط ، ويشن هجوماً عنيفاً على الملكية والوراثة التي غطت إنجلترة والعالم بأسره « بالدم ورفات الأموات » ، ويستند لكلام الله ضد هذا الشكل من الحكم ، الذي يثقله بلعنة سامية : « في كل الظروف ، تمثل الملكية بالنسبة للحكم ما تمثله البابوية بالنسبة للدين » .

لكن أساس المعضلة ، في كانون الثاني 1776 ، كان يكمن في المصالحة أو في متابعة الحرب الأهلية بين سكان المستعمرات والوطن الأم ؛ في الابقاء على الاتحاد أو في الانفصال ؛ في المحاسن والمساوىء الخاصة بكل حل . وهنا كانت ريشة بين تساوي سيف الجنرال . لقد رفض المؤلف كل المحاسن التي تذرع بها أنصار المصالحة . ونَدَّدَ ، بالعكس ، بالسيئة المرعبة للاتحاد ، والمتمثلة بربط

(1) أنظر = برنارد فاي (B.FAY) « بنجامين فرانكلين » ـ باريس Calmann-Levy ـ المجلد 2 ـ ص 161 وما بعدها .

أمريكا بحركة السياسة الانجليزية ، وجعلها تدخل في خضم « المنازعات الاوروبية » . إلاّ أن هذا الأمر (كما يُبَشِّرُ) ليس من مصلحتها ، لأن التجارة ، التي تعتبر أوروبا مقراً لها ، ستكون دائماً عبقريتها الواقية . وهذا ما يستبعد كل صلة خاصة بين الامريكيين وأي شعب من الشعوب الاوروبية .

مذهب سليم وحجج لا يمكن دحضها ! هكذا حكم واشنطن نفسه على « الحس المشترك » منذ صدوره . إنَّ « بين » ، سيبرز ، من الآن فصاعداً ، ككاتب مشهور ، نذر نفسه لخدمة حقوق الانسان ، من خلال الدفاع عن القضية الامريكية ، التي كانت في نظره ، من زوايا كثيرة ، قضية « الجنس البشري » .

وبعد خمس عشرة سنة ، أي في عام 1791 ، حين كانت الثورة تجري في فرنسا ، سيعتبر « بين » أنَّ من واجبه أن « يكرر الجرم » : وهذا ما سيفعله بالمؤلَّف الشهير « حقوق الانسان » (The Rights of Man) الذي رَدَّ فيه على « أفكار . . . » (Réflexions) ، المؤلَّف الذي لا يقل شهرة ، للكاتب الايرلندي الكبير إدمون بيرك (E. Burke) . لقد بُعِثَتْ لدى « بطل التقدم » (كما سيُوصف بين) كل حماسة عام 1776 (1) .

أمَّا الدكتور برايس فلم يكن أقل غموضاً ، في البداية ، من مؤلِّف « الحسّ المشترك » . لقد ظهرت « ملاحظاته حول طبيعة الحرية المدنية » (Observations on the nature of civil liberty) ، في شباط 1776 . وقد عُرِّفَ المؤلِّف باسم هذا القس الانجليكاني ، في ضفتي المحيط الأطلسي . إنه رأس فلسفي ضليع كانت القضايا السياسية تشغله بعمق ، بغية إخضاعها لضرورات العقل (دون الاضرار بالصدى التوراتي لبعض الجمل التي كان المؤلِّف يُمَجِّد فيها بالقضية الامريكية التي ستنتصر لصالح العالم بأسره) .

لقد كان قصده في هذه « الملاحظات » التي تبعتها ، في عام 1777 ، « ملاحظات إضافية » (Additional Obsefvations) أن يتفحص مسألة استقلال المتمردين في ضوء المبادىء العامة للحرية المدنية ، ووفق ما يتطلبه « العقل والعدل وحقوق الانسانية » ـ وليس أبداً من خلال الرجوع للسوابق ولممارسات الازمنة البائدة ، وللأنظمة القانونية والشُّرَع التي منحتها إنجلترة للمستعمرات . ويعتبر برايس بأنه مثلما أن أي شعب لا يمكنه التخلي عن حريته الدينية ، ويسمح لأي كان بأن يفرض عليه إيماناً أو عبادة ، ويتنازل عن حقه بالحكم بنفسه فقط في مثل هذا الموضوع ـ فإن أي مجتمع سياسي لا يمكن أن يتخلى بصفة شرعية عن حريته المدنية ، ويتنازل لسلطة قضائية خارجية عن سلطته في التشريع لنفسه ، وفي التصرف بأمواله : إن مثل هذا التخلي سيكون مناقضاً لحقوق الطبيعة الانسانية التي لا يمكن التنازل عنها . إن هذه الحرية المدنية تشكل « حسنة لا يمكن

---

(1) حول بين أنظر : كونواي (Conway) ـ « توماس بين والثورة في العالمين » (Thomas paine et la révolution dans les deux mondes) ـ ترجمه عن الانجليزية ف. راب (F. RABBE) باريس ـ Pion. 1900 ـ أنظر أيضاً = اريك فونر « توم بين وأمريكا الثورية » (Tom Paine and revolutionary America) ـ نيويورك ـ 1976 ـ Oxford Un. Press .

لأي جيل أن يتخل عنها لجيل آخر ، وأن أي شعب من حقه دائماً أن يستردها ، إذا فُقِدَتْ » .

إن ما يطالب به برايس هو الحق بالتحرر لجميع الأمم الخاضعة « حالياً في العالم » ، حللا يكون لديها القدرة على ذلك .

ويعبر هذا الانجليزي ببلاعة عن أسف مؤلم بقوله :

« أي سياسة حقيرة ! ، أي مصيبة هي في أن تُقَادَ حكومة هكذا ! فلو كنا لم نتخل مطلقاً عن مبادئنا القديمة ؛ ولو كنا دعمنا وشجعنا أمريكا على التفكير بالتجارة بدل اعتبارها بلداً ينبغي أن يُحكم ؛ ولو كنا ، كشعب ليبرالي وحكيم قد ابتهجنا لرؤ ية كثرة من الدول الحرة تتفرع انطلاقاً منّا ، وتتمتع كلها بجمعيات مستقلة مشابهة لجمعياتنا . . . لكان بمقدور حرية أمريكا أن تحفظ حريتنا » .

إن وحدة التفكير مع « بين » مدهشة : الاشارة للتجارة ، والحذر من الحكم بحد ذاته .

إننا لن نفاجأ لكون الدكتور برايس نفسه سيُحَيِّ بدوره ثورة 1789 ، هذا الانتصار الجديد لحقوق الانسان ، ويهنىء نفسه لأنه عاش بما فيه الكفاية ليرى هذه الحقوق « مفهومة بشكل أفضل من أي وقت مضى » . وأنّه لمن المفيد أن نعرف أنه إذا كان « بين » قد رَدَّ بكتابه الشهير حول « حقوق الانسان » في 1791 ، على بيرك الذي احتقر الثورة الفرنسية (بالرغم من أنه أيَّد بشكل مدوٍ في 1774 و1775 سكان المستعمرات الامريكيين الذين كنوا في حالة غضب) فإن بيرك نفسه بكتابته « لتأملاته . . . » المقذعة ، كان يرد على الدكتور برايس . على الدكتور برايس المدّاح المتحمس جداً لأحداث فرنسا ، السعيد جداً ، والفخور جداً لأنه استطاع أن يكون الشاهد على عدة ثورات ، ولأنه رأى وشاهد « أمبراطورية الملوك تتحول الى أمبراطورية للقوانين ، وأمبراطورية الكهّان تُخلي مكانها لامبراطورية الضمير والعقل » (*)[1] .

2 ـ الأمة = من مابلي الى سيياس :

لم تستعن الأمة الامريكية فقط عن ملك ، وإنما كانت ضد الملك . لقد كانت تتكون ، بالقوة ، كجماعة مستقلة وكجمهورية . إنه مثال محزن ، بوجهين ! ولكن ، في النهاية ، ألم يقم هذا الوطن الأم ، أي انجلترة ، منذ عهد قريب ، بقطع رأس ملكه : لقد كان هذا الأمر أشد خطورة من مجرد الانفصال عنه ، ومن إثقاله ، حقيقةً ، بالانتقادات .

إن شيئاً من كل هذا لا يمكن بالتأكيد أن يحدث في فرنسا ، الملكية بعمق ، والتي يعتبر فيها

(*) سيجد القارىء في المجلد الثالث من هذا المؤلّف . وعند الحديث عن الثورة الفرنسية ، التحليلات الملائمة لكل من بيرك وبين وبرايس .

(1) حول برايس أنظر = هـ. لابوشكس « ريتشارد برايس مُنظِّر الثورة الامريكية » (Richard Price théoricien de la Révolution américaine) ـ باريس ـ Didier -1970 ـ ص : 131 و215 و217 ـ و221 .

التطابق بين الأمة والدولة (غطاؤ ها القانوني) وبين شخص الملك ، ومنذ أمد بعيد ، مبدأ لا جدال فيه : هكذا كان المتفائلون يفكرون . لكنه كان من المفاجيء أن لا يوضع هذا المبدأ أيضاً موضع التساؤ ل مع بقية المعتقدات الارثوذكسية التي زُعزِعَت في زمن الأزمة . وفي الواقع ، فإن المراقبين الجيدين اكتشفوا ، بمقدار ما كان القرن يتقدم ، بذور الانفصال الذي كان نذيراً مخيفاً بالنسبة للملكية المطلقة .

ففي « جريدة »(Journal) الماركيز دارجنسون(d'Argenson) المدهش ، بتاريخ 26 حزيران 1754 ، نقرأ : « أن الآراء القومية تنتصر ، ويمكن أن تقود بعيداً . إن من الملاحظ أن أسماء الأمة ، والدولة لم تكن تتردد في أي وقت مضى مثلها تتردد اليوم . إن هذين الاسمين لم يكونا يُلفظا مطلقاً في عهد لويس الرابع عشر . ولم يكن هناك حتى فكرة عنهما » . وقد اعتقد المركيز أن بإمكانه أن يؤكد ، ضمن هذا السياق ، أن الفرنسيين ، في أي وقت مضى ، لم يكونوا بمثل هذا الاطلاع على « حقوق الأمة والحرية » .

لقد أخطأ المتفائلون . هذا ما يعلنه بشكل ساطع الصوت الاعلى مكانة ، صوت « السيد » نفسه ، المُستدرَج لاتخاذ موقف رسمي ضد إدعاءات البرلمانات ، وذلك أثناء الجلسة المشهورة لبرلمان باريس ، في 3 آذار 1766 ، (المسمَّاة بجلسة « الجَلْدِ ») . لقد صاح لويس الخامس عشر قائلاً :« كما لو كان مسموحاً نسيان . . .

« أنَّ في شخصي فقط تكمن القوة السيدة . . . وأنَّ مني وحدي تستمد محاكمي وجودها وسلطتها . . . وأنَّ لي وحدي تعود السلطة التشريعية بدون خضوع ولا تقسيم . . وأنَّ النظام العام بأسره ينبثق مني ، وأن حقوق ومصالح الأمة ، التي يتجرأ البعض على أنْ يجْعَلوا منها جسماً منفصلاً عن الملك ، هي بالضرورة متحدة مع حقوقي ومصالحي ، وأنها لا ترتاح إلاَّ بين يَدَيَّ »(1) .

لقد كان الأمر يتجلى في هذا : أنَّ هناك مَنْ كان يجرؤ على جعْل الأمة جسماً منفصلاً عن الملك ؛ مَنْ كان يجرؤ على تنصيب حقوق الأمة في وجه القوة السيدة للملوك . لقد كان هناك ما هو أكثر من الانفصال . لقد كانت هناك معارضة .

وقد عبّر عن هذا الاتجاه ما يلي ، المثمر ، وذلك بانتظار قدوم سيياس (*) .

أ ـ مابلي(Mably) (1709 -1785)

كان الاب غابريل بونّو دو مابلي(Gabriel Bonnot de Mably) شقيق كوندياك(Condillac)

---

(1) « أنظر = « الفكر السياسي : من الأصول الى أيامنا الحالية » ـ (La pensée politique, des origines à nos jours) (جـ. ايمبر ، هـ. موريل ، ر. حـ. دوبوي) ـ ص : 233

(*) إننا نعرف كيف كان ديدرو يتحدث عن « الأمة » (لكاتر ين ولقراء الموسوعة أيضاً) ، وكيف كان روسو يمجد « المؤسسات القومية » .

أكبر من روسو بثلاث سنوات . إنَّ من الصعب أنْ نتخيل أن شهرته ، في حياته ، كانت تفوق شهرة مؤلّف « العقد . . » . ومع ذلك فإن هذا هو ما كان حاصلاً بالفعل . لقد طَوَّرَ هذا الشخص ، الذي كان يُوصَف « بالحكيم » و« النزيه »و« الفاضل » ، بأسلوب سهل وواضح وبحماسة مقنعة ، فكراً سياسياً قابلاً للفهم أكثر من فكر الجنيفي الكبير .

لقد ألَّفَ كتابه حول « حقوق وواجبات المواطن »(Droits et devoirs du Citoyen) منذ عام1758 ، لكنه لم يظهر إلاّ في عام1789 . أمّا « محادثات فوسيون حول علاقة الأخلاق بالسياسة »(Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et de la politique) فظهرت في عام1763 . ثم صدرت له « ملاحظات حول تاريخ فرنسا ـ الجزء الأول »(Observations sur l'Histoire de la France-Première partie) في عام1765 (أما « تتمة »(Suite) هذه الملاحظات التي اعتبرها مابلي « وصيته » فظهرت في1788 ، بعد وفاته) وصدر « في التشريع أو أسس القوانين »(De la législation ou Principes des Lois) في1776 ، و« ملاحظات حول حكومة وقوانين الولايات المتحدة الامريكية »(Observations sur le gouvernement et les lois des Etats-Unies d'Amérique) في1783 .

حقوق الأمة :

فتح مابلي مجدداً في « ملاحظاته . . » الجدل القديم حول الاسس التاريخية للملكية الفرنسية ، وحول أصول الحرية « القديمة » ، الحرية « القومية » . وبالرغم من عدم إنكاره للجذور الارستقراطية ، العزيزة على بولانفيليه ومونتسكيو ، لهذه الحرية ، وموافقته على أن آباءَنا كانوا « قد جلبوا من جرمانيا الحكم الأكثر حرية الذي يمكن أن يكون لدى البشر ، فقد اعتزم أنْ يستخلص جذوراً ديمقراطية عميقة أيضاً ، وأن يبرهن ، بشكل لا يدحض ، على الحقوق القديمة للامة في وجه ملوكها .

وهكذا يجعل من شارلمان (الذي سبق لبولانفيليه أن امتدحه بقوة) ديمقراطياً من نوع ما ، ومفتتحاً « بحقوق الشعب غير القابلة للتقادم » ؛ فهو الذي دعا « لميدان أيار » النواب وبنفس الوقت ممثلي الاكليروس والنبلاء . وعبثاً كان الامبراطور الكبير يقول في أوامره : نحن نريد ، نحن نأمر ، نحن نقود ، لأنَّ الأمة ، بواسطة فمه ، هي التي كانت تريد وتأمر وتقود . ففي جسم الأمة كانت تكمن القوة التشريعية ؛ والقانون لم يكن شيئاً آخر غير إرادة الأمة ، المنشورة باسم السيد . إن المبادىء التي جُلبت من جرمانيا كانت تجد تكريسها في هذا الاعتراف بالحق القومي والشعبي .

إلاّ أنَّ الحرية الديمقراطية لم تبقَ ، للأسف ، بعد شارلمان (الذي لم يعرف ، بالحقيقة ، كيف يجعل حكمه راسخاً باعطائه « لميدان أيار » أشكالاً ثابتة ودائمة) . لقد كان لدى فرنسا ، بعده ، وبلا شك ، « المجالس العامة »(Les Etats généraux) التي جمعها فيليب الجميل بجرأة . لكنها ، في عهد هذا الملك وعهود خلفائه ، كانت تخدم كثيراً السلطة التعسفية . ومع ذلك ، فإنها كما يجب على الأقل أن تكون ، كانت تمثل الضمانة الوحيدة للحرية ولاحترام القوانين . أما القوانين الأساسية المزعومة فإنها لم تكن تُعطي إلاّ حماية وهمية . لقد كان برلمان باريس مخيباً للآمال ، أما

تطلعاته لتقاسم السلطة التشريعية مع الملك فقد فشلت (وكان الرأي العام يعتبره ، مع ذلك ، « كلوح النجاة بعد غرق السفينة » ، وينسى أنه كان بحد ذاته أحد الأسباب الرئيسية لهذا الغرق) ؛ ولهذا كان على المجالس العامة أن تُجدد ، وذلك على أمل أن تكون الأمة المتعشة قادرة على الافادة منها .

ويتحسر مابلي قائلاً : « ولكن كيف نأمل بأنْ يأتي شارلمان جديد من بيننا ؟ . هنا نتبين تشاؤمية هذا الأخلاقي المثبط الهمة بسبب انحطاط الأخلاق ، والذي يريد أن يجد ، في فرنسي عصره ، ليس أناساً « مُسَيَّرين آلياً » ، وإنما مواطنين مهتمين بالشيء العام ؛ مواطنين من النمط القديم - مثلما كان يشعر هو بنفسه أنه أخلاقي من النمط القديم ، وجمهوري من النمط القديم(1) . لقد كان مابلي ، يجاهر بنوع من التعبد الحقيقي لافلاطون . وفي أحد الأيام ، كما يُذكر ، إحْمَرّ من فرط الخجل لأنه قُورن بمؤلِّف « الجمهورية » (قائلاً : « وغدٌ صغير مثلي أنا ! ») .

لقد حلم مابلي ، مقتفياً في ذلك أثر هذا الانسان الكبير ، بشيوعية الأموال ، وبإقامة جمهورية ، في جزيرة مهجورة في السماء الصافيه ، يكون فيها « الجميع متساوين وأحرار وإخوة » . ويكون القانون الأول فيها عدم امتلاك شيء بشكل خاص . إننا نعلم أن مابلي بعده ، مثل توماس مور وكمبانيلا ، هذه الشيوعية للجميع كان يتجاوز أفلاطون : إن طوباويته الخاصة ، أو حلمه « بالعصر الذهبي » ، يقوم إذن على المساواة بشكل واسع . وعندما يعود الى العالم الواقعي ، يستغيث بالمُشَرِّع القوي (الله) من الطمع والبخل - هاتان الشهوتان اللتان يوقفهما العقل عند حدهما -. وهو كما نرى ، يلتحق في هذا الصدد أيضاً بأفلاطون ؛ ولكن بأفلاطون « القوانين » . إنه ، بصفة عامة ، يلتحق بالقدماء ، بمعنى أن المسألة بالنسبة له ليست في الحد من تدخل الدولة في شؤون الأفراد ، وذلك باسم الحرية ، وإنما ، بالعكس ، في اعتقاده ، بأنه يجب انتظار كل شيء من المُشَرِّع الذكي الذي درس نظرات الطبيعة . ففي الخير العام يجب أن يبحث الفرد عن سعادته الخاصة .

لكن مابلي ، مثل روسو ، ومثل العديد من المفكرين السياسيين في ذلك القرن ، المتأثرين بدقة بمثال القدماء ، لم يكن يعتقد بأن تشريعاً جيداً يمكن أن يطبق في دولة كبيرة : إن قوى الحكومة تسترخي فيها كثيراً ، في حين أنّ « كل شيء يمكن أن يكون عصباً وقوةً وعملاً في الجمهورية الصغيرة »(2) .

الملكية الجمهورية

ماذا يقترح إذن المؤلِّف العالِم والغزير لهذه الدولة الكبيرة ، لفرنسا (الأكثر سكاناً في أوروبا

---

(1) حول « مشاعية الأموال والمساواة » - أنظر « حقوق وواجبات » - المجموعة الكاملة - المجلد 1 - ص : 379 - 384 حول « التشريع » أنظر - المجلد 9 - ص : 379 - 383 - ص : 43 وما بعدها .

(2) أنظر = « ملاحظات . . . » - في المجموعة الكاملة - « الأعمال » - باريس ، العام الثالث للثورة 1794 - 1795 - المجلد : 1 ، 2 و 3 .

في ذلك العصر) ؟. إن الشكل الملكي يفرض نفسه نظراً لاستبعاد الشكل الجمهوري ، بالمعنى الدقيق للكلمة . ولكن أي شكل ؟. إن مابلي يرفض إغراء الاستبدادية المستنيرة في مظهرها الفيزيوقراطي الغريب المُسَمَّى بالاستبدادية « الشرعية » . فهو يوجه لها نفس الاعتراض الذي وجهه روسو : إنها ، كما يقول ، تفترض « السيطرة المطلقة للعقل على المستبد » . إن صيغة أصيلة ، هي صيغة الملكية الجمهورية تبدو له أنها تقدم الحل الصحيح للمعضلة الشائكة . ولكن ماذا يعني بالضبط بهذا التحالف الجريء بين الكلمات ؟

إن الملكية ، على حد قوله ، تصبح ، بلا شك ، عيباً ضرورياً في أمة ما ، منذ اللحظة التي تفقد فيها الأفكار البدائية حول البساطة والمساواة التي كانت تمتلكها في الماضي ، والتي أصبحت غير قادرة على استعادتها . إن أسرة متميزة ، تشغل بلا منازع المكان الأول في الدولة ، ستضع هذه الأخيرة بمنأى عن الفتن والدسائس التي تنتهي حتماً بالاستبدادية . إن الاعتدال البرجوازي ، الذي هو روح الحرية ودعامتها ، لا يمكن امتلاكه في الأمم الغنية والقوية وذات المساحة الكبيرة : إن ما هو صالح في سويسرا يكف عن أن يكون كذلك في فرنسا أو إنجلترة أو السويد .

لَكِنَّ من المُسَلَّم به أن ملكاً ، يُنظر اليه باعتباره الشر الاقل ، يجب أن يكون ملكاً أقل ما يمكن ، وأنَّ ملكية كهذه يجب أن تشابه الجمهورية الى أقصى حد . إنَّ السويديين ، كما يلاحظ مابلي ، « فكروا بحكمة شديدة عندما أرادوا أن يكون لديهم ملك من نوع ما ، يمنع قيام ملك حقيقي من بينهم » .

إن السويديين هم الذين يقترحهم مؤلفنا كمثال ، وليس الانجليز . إنه بعيد عن أن يُشاطر مونتسكيو حماسه للدستور الانجليزي . فهو يأخذ على هذا الدستور تركه مكاناً مفرطاً للامتيازات الملكية ، أو بعبارة أخرى ، للسلطة التنفيذية ، على حساب السلطة التشريعية التي يجب دائماً أن تكون روح الدولة . ويرفض مابلي التوازن المزعوم بين القوى ، ولا يرى في بلد لوك إلاَّ مشروع حرية ، وليس الحرية . إننا نكتشف هنا وجود هلع حقيقي شديد من السلطة التنفيذية . إنَّ امحا هذا العضو التابع لم يكن أبداً كاملاً بما فيه الكفاية ، بنظر مابلي . لقد ذهب لحد كتابة أنَّ كُلَّ مُشَرِّع يجب أن ينطلق من مبدأ أن القوة المنفذة كانت وهي وستكون دائماً عدوة القوة المشرِّعة . إنه لا يوافق على أن يكون بإمكان السلطة « الخادمة » أنْ تُفَشِّلَ عمل السلطة « السيدة » (الأمر الذي يبعده عن مونتسكيو دون أن يقرِّبه حقيقة من روسو)[1] .

ويطلب مابلي ، لأسباب عملية أكثر مما هي ما ورائية ، أن يكون للأمة مُشَرِّعها الخاص . لكنه لا يستبعد صراحة التشريع المباشر بواسطة جمعية تضم كل المواطنين . إلاَّ أنه لا يتصور أن تُسنَدَ لجمهور سلطة بمثل جلال السلطة التشريعية (روح الدولة !) ؛ سلطة تتطلب بالضرورة الكثير من التفكير ، ومن تركيز الذهن . ويتساءل ، أي مكبح سيبقى للدولة ؟ إن هذا التحمس لاسبارطة ،

---

(1) حول مابلي والفيزيوقراطيين أنظر : « شكوك مُقترحة على الفلاسفة الاقتصاديين حول النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية » ـ 1768 في « المجموعة الكاملة ـ المجلد 11

ولُمشرِّعها ليكبرغ (الذي يجمله يقول : « لو كنت ولدت في اسبرطة لشعرت بأني قد أكون شيئاً ما ») يقدح ، بطيب خاطر ، أثينا ، نموذج الديمقراطية المتقلبة الأطوار ، الخفيفة ، المتلونة والطغيانية ، المستعدة دائماً لأن تُسَلِّم نفسها للمتآمرين . ألم تُبرهن التجربة الاثينية على أنَّ السلحة العامة يمكن أن تأتي « براسيم ظالمة ولا معقولة مثل مراسيم الديوان » ؟ لقد كان مابلي مقتنعاً بأن الأمة السيدة لا تستطيع التصرف بشكل ملائم إلاَّ بواسطة ممثلين متخبين . ويكون هؤلاء الممثلون مكبوحين ، ومُحتوين في مجادلاتهم ، ومضطرين للحذر نظراً لأنَّ جسم الأمة ، الشعب ، أو بعبارة اخرى مُوكِّليهم يلاحظونهم كمراقبين شاخصين ، ويمكنهم أن يعزلونهم . إنَّ أعمالهم ستكون باطلة إذا انتهكوا القواعد الثابتة ، وستنبههم صرخة الأمة الى أنهم خانوا واجبهم (*) .

ممثلون منتخبون . . . كيف وممن ؟ من هم بالضبط هؤلاء الوكلون ؟ إن مابلي لا يتطلع أبداً لاعطاء حق الاقتراع للجمهور . ففوسيون ، الجنرال الاثيني ، الناطق باسمه ، ينظر لسعادة الجمهورية ، ويرى أن من المهم استبعاد الحرفيين من كل مشاركة في الحياة العامة . لأنَّ عملهم يحط من قدرهم ويُبقيهم في الجهل . إن الجمهورية لا يمكنها أن تستغني عنهم ، لكنه يكفيها أن تكون مفعمة بالانسانية تجاههم ، و« أن تحكمهم بدون أن تحتقرهم » (لنتذكر هنا الدولة المثالية لارسطو)(1) .

إنَّ مابلي ، بعودته للملكية الفرنسية ، يكتفي من جهة أخرى ، وكما رأيناه ، بتمني تجديد المجالس العامة : لتَستَعِدِ الأمة الحق بأنْ تتجمع ، و« ستُنتشل من العدم » . ويذهب (في مرحلة ثانية) الى ما هو أبعد من مشروع الحرية الذي يتمتع به الانجليز ، بقوله إنه سيكفي أن تقوم سلطة المجالس العامة بسرعة كافية ، ولو بدون عنف ، بالتقدم الضروري ، وأن يفي البرلمان حقيقة « بواجباته تجاه الأمة ، وأن تُحفَظ بقية الحقوق والامتيازات والمزايا التي كانت أي هيئة أو مقاطعة تستمدها من الدستور القديم والتي كانت السلطة التعسفية تصطدم بها . (ولكن ليكن مفهوماً جيداً أنَّ هذه الهيئات ، بنضالها من أجل حقوقها ، تناضل من أجل الأمة بأسرها . وذلك دون أن تفصل مطلقاً مصالحها الخاصة عن المصالح العامة) .

وهكذا نصل ، شيئاً فشيئاً ، وبدون أنْ نُسرع المِشْية بلا حذر ، الى مشارف الملكية الجمهورية .

(*) ستقارن هذه العبارات بالمخاوف التي سيُعبر عنها مابلي في رسالته الى ج . أدامز ، المؤرخة في 24 تموز 1783 (ملاحظات . . . حول الولايات المتحدة الامريكية) . فبعد أن يهنىء الجمهوريات الثلاث عشرة لكونها استقت أسس حكومتها من « الفلسفة الأكثر حكمة » ، يضيف قائلاً : « نعم ، إن الديمقراطية يجب أن تُستخدم كأساس لكل حكم يريد أن يجني أفضل فائدة ممكنة من المواطنين » ، لكن هذه الديمقراطية « يجب ان تُدَارَ وتُخفَّف وتُقام بأكبر قدر ممكن من الحذر » ، لأنَّ الجمهور « المنحط » بسبب مشاغله وحاجاته ليس لديه « الوسائل ولا الوقت اللازم للارتفاع بواسطة تأملاته لمستوى أُسس السياسة الحكيمة » (المجلد الثامن ـ ص : 340-351-352)(15) .

(1) أنظر « الفكر السياسي . . . المرجع السابق ـ ص : 272-273

(2) حول التمثيل الضروري ـ أنظر « في التشريع ـ المجلد 9 ص . 288 وما بعدها .

وها هو مؤلّف « حقوق وواجبات المواطن » - التي مما تجدر ملاحظته (لنُذكّر بذلك) أنها نشرت في عام 1789 ، بينما كانت قد أُلّفت في عام 1758 - وقد شيّد « بناءه السياسي الصغير . . . الذي حُجبَ اليوم عنا ببناء منافسيْه الكبيرين (مونتسكيو وروسو) ، ولكن الذي عرفه وزاره معاصروه بشكل ظاهر ، وتصوروا ، من خلاله ، الى حد كبير ، دستورهم المثالي »(1) .

ومع ذلك ، فكيف لا نشير ، قبل أن نترك مابلي ، ولكي لا نتجنب أساس المعضلة (التي حلّها روسو فقط بفضل أسطورة الارادة العامة) إلى أنّ هذا المولَع بالمشروع من النمط القديم ، وبالسلطة التشريعية بالمعنى الحديث ، كان يُمجّد ، بنفس المقدار ، أيضاً ، « بعض الحقوق » المُستقاة من الطبيعة ، الشخصية بالنسبة لكل واحد ، الملتصقة بكل فرد ، والتي لا يمكن لأي شخص أن يتنازل عنها ، ولا يمكن إذن لأي قانون بشري أن يحرم أي شخص منها - ولكن دون أن يبدو من هذا أنه تصور إمكانية انتهاك المشرِّع أو السلطة التشريعية نفسها لهذه الحقوق « الطبيعية » « غير القابلة للتنازل » ، و« غير القابلة للتقادم » . وهي إمكانية خطيرة ، بشكل خاص ، كانت (وستكون دائماً) من طبيعة الأشياء ، والتي للحيلولة دون حدوثها هناك دائماً مجال لتوقع وتنظيم العقبات الأكثر فعالية : إنها مهمة شاقة ، مهمة حساسة ، ولكن كم هي ضرورية !

ب - سياس (Sieyès) (1748 -1836)

« في اللحظة التي تخلّص فيها عقلي وهو سالم من الأحكام المسبقة الحزينة التي كان محاطاً بها ، دخلت طاقة الانتفاضة قلبي » .

(سياس)

« من كل رجال السياسة الفرنسيين يعتبر الأب سياس ، بلا شك ، الوحيد الذي قنّعت مفاهيمه البِنْيَة الجديرة بالمذاهب الفلسفية الكبرى » .

ب . باستيد (P. Bastid)

كان مؤلّف الكتاب الشهير « ما هي الطبقة الثالثة ؟ » (Qu'est-ce que le Tiers-Etat) صاحب عقل ذي شمولية ودقة من نوع آخر ، كما كان غريباً عن تفسيرات مابلي للتاريخ القومي ، وكذلك عن مفهومه للمواطن من النمط القديم وعن أحلامه الاجتماعية . فمنذ الكراسات الثلاثة التي سينشرها ، مغفلة من إسم المؤلّف ، على دفعات ، من تشرين الثاني 1788 الى كانون الثاني 1789 (وهي : « محاولة حول الامتيازات » (Essai sur les privilèges) و« نظرات حول وسائل التنفيذ التي يمكن أن تكون تحت تصرف ممثلي فرنسا في 1789 » (Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789) و« ما هي الطبقة الثالثة ؟ ») بدا سياس ممتلكاً بشكل كامل للاتجاهات المهيمنة على مذهبه الذي ما زال في

(1) « حقوق وواجبات » . . . . ص = 353

طريق النمو . وهذه الاتجاهات تُستخلص من خلال هذه العروض النقدية التي كَرَّسَ المؤلّف بها نفسه ، عشية الثورة ، كرافض لما هو قائم . إنها أولاً الفكرة الفردية لحقوق الانسان ، وثانياً فكرة التمثيل السياسي وأخيراً ، وخاصة ، الفكرة التي تكمل بشكل ما الفكرتين السابقتين ، فكرة الوحدة القومية ، فكرة الأمة باعتبارها كلاً واحداً لا يقبل التجزئة ، وتتطابق الطبقة الثالثة معه (1) .

لقد استمد سياس من لوك بشكل أساسي فكرة حقوق الانسان ، الأساسية . وهذا يعني أن المجتمع السياسي في نظره ليس له سبب آخر للوجود إلاّ ضمان الحقوق الفردية الملازمة لصفة الانسان ، والسابقة للتنظيم الاجتماعي ، والأعلى منه ، وذلك بالرغم من احتمال تحديدها . وقد وجد في المطالب الثلاثية الفيزيوقراطية : حرية ، مِلكية ، أمن ، إثباتاً بليغاً لهذه الفكرة . إن هذه الحقوق الطبيعية تستبعد الامتيازات ، التي هي « اختراع مسكين » يتشاجر فيه العبث مع الضرر : ألم تقرر الطبيعة أن لا توزع السعادة على البشر إلاّ على أساس المساواة » ؟ إن هناك تفوقاً واحداً مقبولاً ، لأنه يرتبط بالوظائف : إنّه التفوق الذي يفترض وجود حكام ومحكومين ـ وهذا التسلسل هو الحقيقي في مواجهة كل التسلسلات المزيفة !

ويتبع هذا أن الحرية لا يمكن أن تؤَسَّسَ إلاّ على الحقوق العائدة للجميع . وهنا يعارض سياس مونتسكيو جهاراً : فإذا كان هذا الانسان الكبير قد رأى في التمييز بين السلطات الضمانة الرئيسية للحرية السياسية ، فإنه بقي صديقاً للامتيازات أكثر مما هو لحقوق الانسان (ليس هناك شيء أكثر غرابة على سياس من الحرية المُسَمّاة بالارستقراطية) . أما فيما يتعلق « بالنظام الانجليزي الجميل » المزعوم ، الذي وُجِدَ « في الغابات » والذي يحابي ، بشكل فاضح ، السلطة التنفيذية والامتيازات ، فإن مؤلّف « الطبقة الثالثة » ، يرفض ، تماماً مثل مابلي ، أن يُعجب به . إن مثل هذا النتاج لصدف التاريخ ، المعقد بشكل لا عقلاني وغير مفيد ، لا يمكن أن يجد حظوة في نظر من سيُوصف بديكارت السياسة .

لأن سياس ، مثل ديكارت ، يحتقر التاريخ ويعتزم أنْ لا يستعين إلاّ بالعقل ، الموجود في كل الأزمنة ، وأنْ لا يبني إلاّ وفق قوانين المنطق النظام الجديد للأشياء . ويكتب سياس في « النظرات . . . » ساخراً : « إنّ كثيرين سيعتقدون أنّ عليهم البحث في القرون البربرية عن قوانينَ للامم المتمدنة » . إن الشرود في ما يسميه ـ هل كان يستهدف مابلي ؟ـ البحث « المشكوك فيه » عن المؤسسات والأخطاء القديمة ليس من شأنه . انه لا يقبل بأن يبحث لدى الجرمان القدماء أو لدى متوحشي اوتاهيتي عن نماذج : كما إنه لم يعد بالامكان الظهور بمظهر المتأثر أكثر بالاطروحة المسمّاة « بالجرمانية » ؛ إنّ الأصل الفرنجي المزعوم لطبقة النبلاء الفرنسيين يوحي له بهذا التهكم الانتقامي : لماذا لا تعيد الجماهير المحرومة من الامتيازات الى غابات « بلاد الفرنجة » كل هذه الأسر المتعجرفة ذات الادعاء المجنون بأنها تنحدر من عرق الفاتحين ، وترث بالتالي حقوقهم (2) ؟

---

(1) أنظر : ب. باستيد : « سياس وفكره » ـ الطبعة الثانية ـ باريس ـ Hachette ـ 1970

(2) حول الامتيازات ـ أنظر باستيد ـ ص : 346 وما بعدها . حول تأثير لوك ـ ص : 298 وما بعدها ، حول تأثير =

أمّا فيما يتعلق بفكرة التمثيل السياسي ، فإنها تعتبر أساسية لدى سياس ، كما لدى مابلي . إن الارادة العامة السيدة (التي كان روسو يطلب أن يعبر عنها الشعب كجسم ، مباشرة) تتحول ، في نظامه ، إلى إرادة للامة يعبر عنها حصراً ممثلون . إنَّ سياس يعتبر ، هو أيضاً ، أن جماهير الفرنسيين ينقصها الكثير من الثقافة ووقت الفراغ لتقوم بالتصويت مباشرة على القوانين .

لكن سياس يطالب بممثلين حقيقيين . وليس « بمجرد حاملي أصوات » خاضعين لوكالة آمرة ، ومقيدين من قبل موكليهم . إن الجسم الانتخابي يُعطي وكالة لنوابه ليقرروا بصفة مشتركة بعد التداول والمناقشة : إن قراراتهم هي تجسيد لإرادة مشتركة تمثيلية (وميشير ب. باستيد ، معلقاً : « إنها الإرادة المشتركة التي نبحث عنها ، وكل من لا يعطيها هو سيء بشكل جذري »)[1] .

وأخيراً ، وخاصة ، فإن فكرة الأمة الواحدة ، التي لا تقبل التجزئة ، والتي هي كيان جليل ، تجد في سياس ، منذ معركته المريرة ضد الامتيازات ، وعبرها ، مُنَظِّراً دقيقاً ومتقد العاطفة .

فهو يرى أن التمييز بين الطبقات وتسلسلها يلحق ضرراً لا يُطاق بهذه الفكرة الاساسية (« ثلاث طبقات ، لا ، وإنما ثلاث أمم » ، سيقول أثناء افتتاح مجلس الطبقات العامة ، يوم4 أيار 1789) . ويعتبر أنه إذا انتزعنا الطبقة ذات الامتيازات ، فإن الأمة لن تكون « شيئاً ما أقل ، وإنما شيئاً ما أكثر » : لأن الطبقة الثالثة التي ستبقى بمفردها ، تجمع بنفسها كل ما يجب توفره من أجل تشكيل أمة كاملة . فلديها ، وبتفوق ساحق ، العدد (فمن أصل خمسة وعشرين مليوناً من الفرنسيين هناك مئتا ألف من ذوي الامتيازات) ، ولديها النشاطات المفيدة ، والاستحقاق الشخصي . وهي تضم كل من ينتمي للأمة ، فكل من ليس منها لا يمكن أن ينظر لنفسه باعتباره من الأمة . ومن هنا يصدر سياس حكمه القاطع كشفرة المقصلة :

« إذن ما هي الطبقة الثالثة ؟ إنها كل شيء ، لكنها كُلٌّ معطلٌ ومُضْطَهَدْ . ماذا ستكون بدون الطبقة ذات الامتيازات ؟ كل شيء ، لكن كُلٌّ حرّ ومزدهرٌ . إنَّ أي شيء لا يستطيع أن يسير بدونها ، لكنها كُلٌّ سيسير بشكل أفضل للغاية بدون الآخرين » .

هذه الطبقة الثالثة التي هي الكل ، ماذا كانت تشكل لحد الآن في التنظيم السياسي ؟ لا شيء . ماذا تطلب ؟ أنْ تصبح فيه شيئاً ما . إنَّ هذه الصيغ التي كانت بمثابة رصاصة ، كان لسياس موهبة استخدامها . لكنه ينبغي أن لا ننخدع بذلك : فهي تُغطي وتترجم مبادىء كانت

= كوندياك الهام جداً ـ ص : 303-306 ـ حول ديكارت والتاريخ والحرمان القدماء ـ ص : 293-295 ـ وحول بلاد الفرنجة ـ ص : 351

(1) حول التمثيل ـ أنظر = باستيد ص : 369-372

طويلاً موضوعاً للتأمل . إن المطابقة الجريئة هي ثورية للغاية : لقد كانت صيغة الطبقة الثالثة تساوي الأمة ، مهيأة لأن تخدم ليس مصالح جماهير المحرومين من الامتيازات ، التي كان الكراس المشهور تمجيداً لهم ، وإنما مصالح نخبة هذه الجماهير . والمقصود بهذه النخبة الفئة العليا من الطبقة الثالثة ، التي أصبحت ، من الآن فصاعداً ، واعية لقيمتها ولقوتها . لقد أدت هذه المطابقة لنتائج منطقية ، رأينا سياس ، منذ كانون الثاني 1789 ، يضطلع بمهمة استخلاصها . إن المبادىء الحقيقية (كتب قائلاً) تمنع أن يكون هناك ثلاث طبقات ، وثلاث هيئات للتمثيل ، في حين أنَّ الارادة العامة يجب أن تكون واحدة .

« أرجو أن نتبه للفرق الشاسع الموجود بين جمعية الطبقة الثالثة ، وجمعية الطبقتين الأخرتين . فالأولى تمثل خمساً وعشرين مليون إنسان وتتداول حول مصالح الأمة . أما الطبقتان الآخرتان . فليس لهما ، لو كان من حقهما أن تجتمعا ، إلاَّ سلطات نحو مئتي الف فرد ، لا يفكرون إلاَّ بامتيازاتهم » .

إلاَّ أن المذهبي العميق لا يغفل عن الاعتراض ، القائم على التاريخ والحق ، أو على الحق التاريخي ، والقائل :

« بأنَّ الطبقة الثالثة كما سيقال لا يمكنها لوحدها أن تشكل مجلس الطبقات العامة » .

لكن جوابه سيكون سريعاً :

« إيه ، هذا أفضل ! إنها ستؤلف جمعية وطنية »(1) .

لقد انطلقت الكلمة الكبيرة ، المهدِّمة للملكية القديمة (ويعلق ب . باستيد على هذا بقوله : « إننا ننتقل بهذا من التمييز بين الطبقات الى الوحدة الفرنسية ») . إن فكرة الامة كانت تشق طريقها ، بعزم . وقريباً جداً ستُسمع صرخة جديدة كلياً : تحيا الامة ، الى جانب الصرخة القديمة : يحيا الملك . ثم ، وسريعاً جداً ، لن تتدفق من أفواه وأفئدة الجماهير الغاضبة ، والجنود أنفسهم وهم في المعركة ، إلاَّ صرخة واحدة : تحيا الامة . إنه مثال مرعب ، مثال معديٌ يُعطيه الفرنسيون الثائرون لأوروبا الملكية !

٦ ـ فكرة التقدم

« أخذ الانسان ، المُتعب من الالتفات للوراء من أجل البحث في الماضي البعيد عن العصر الذهبي ، وغير المتأكد من الخلود ، يلقي بآماله على مستقبل أكثر قرباً » .
(ب . هازار = الفكر . . . »)

---

(1) حول « الوحدة الوطنيه » ـ أنظر باستيد ـ ص : 277 وما بعدها . وحول نص « الطبقة الثالثة » راجع الطبعة النقدية الحديثة لروبرتو زابيري R. ZAPPERI (Droz ـ جنيف ـ 1970) .

« أخيراً ، رأينا في هذه الفكرة مذهباً جديداً ينمو ، وينبغي أن يوجه الضربة الأخيرة لبناء الأحكام المسبقة المتزعزع : إنه مذهب قابلية الجنس البشري اللامتناهية للكمال » .
كوندورسيه (مخطط إجمالي . . .)

أ ـ تمهيدات :

لقد كان مُعَزِّياً أن نقرأ بريشة فونتنيل(Fontenelle) . في زمن الأزمة (في1688) أن البشر لن يفسدوا « مطلقاً » . إن مثل هذه الكلمات المكتوبة بهذه الريشة الخفيفة ولكن المُقْنِعَة كانت مثقلة بالمعاني . مثقلة بالمعاني ، إذا ما فكرنا بأن الرؤية المهيمنة للتاريخ البشري ، منذ العهود اليونانية ـ الرومانية القديمة (باستثناء مدرسة ابيقور) كانت تقول بفسادٍ (بدقة) وبتقهقرٍ محتومٍ إنطلاقاً من العصر الذهبي ، من الفردوس المفقود : إنها رؤية تشاؤمية كانت تعبر عنها بطريقة ما النظرية المسمَّاة بنظرية الدورات أو العودة الخالدة .(Le retour éternel) وهي النظرية التي كان يحتج عليها ما يجب تسميته بالأمل الانساني الخالد . المرتبط بالاحتجاج الانساني الخالد في وجه بؤس الواقع ، ونواقصه ، وحدوده (لكي لا نقول شيئاً عن الشهية الانسانية الخالدة للتغيير ، من أجل الوجود الأفضل ، أو بكل بساطة ، من أجل الجديد ، والشيء الآخر) . لقد تعرفنا على النظريات الالفية وما تدعو له من انتظار وما تبذله من وعود بألف عام من مملكة الله الاخروية . وعرفنا أيضاً الطوباويات ، التي هي تعبير عن « الحنين » الذي يكتسي أحياناً نبرة ملتهبة وحادة : كما هو الحال لدى كمبانيلا المتطلع الى مدينة الشمس .

« إن الكفر والغش والكذب والمشاجرات ستختفي ، والخِراف لن تخشى الذئب ، والقطعان لن تخاف الاسد ، وسيتعلم الطغاة كيف يحكمون من أجل خير الشعب ، وستوقف البطالة ، وفي نفس الوقت ، العمل الشاق . لأن العمل ، المُقسَّم بين الجميع ، يصبح لعبة . وسيعترف الجميع بالله كأب وحيد . وستجتمع الشعوب في مدينة واحدة ستستعير اسمها من الشمس »[1] .

إلاَّ أن نبرة « اتلانتيد الجديدة »(Nouvelle Atlantide) التي ظهرت تقريباً في نفس الفترة (عام1627) كانت تختلف كثيراً . فمؤلفها فرنسيس بيكون(F. Bacon) العالِم الموسوعي ورجل الدولة كان (كما أشرنا لذلك سابقاً) يعلن (*) بأن « المعرفة هي القدرة »(Savoir c'est pouvoir) ، وأن العلم هو القوة(Science c'est puissance) : إن بيكون الطوباوي الذي تزود بدوره من « مخزن غلال أفلاطون ، لم يفضل ، بمقدار أقل ، المحدثين ، الأغنياء بالكثير من المعرفة المكتسبة ، على اليونانيين والرومان . لقد كان هؤلاء ، في نهاية الأمر ، يعيشون في زمن شباب

(1) كمبانيلا ـ « مدينة الشمس » ـ المرجع السابق ذكره ـ فيربو(Firpo) وتريبه(Tripet) ـ جنيف ـ Droz ـ 1972.
(*) في «Novum Organum (1620)

العالم : أما أولئك ، أي المحدثون ، فكانوا هم القدماء الحقيقيون المستفيدون من التجربة الطويلة للعصور (*) . إننا نرى إلى أي جانب كان على الأمل الانساني أن يدور . إنه لم يكن يستطيع إلاّ أن ينحاز لنمو العلوم ، التي ستمتد من دراسة المادة الى دراسة الانسان . وهذا ما كان يبدو من الآن أنه يدق ... ة الحزن للايمان العقيم والمثبط للعزيمة في الدورات المتتابعة والعودة الخالدة . ما هي اتلانتيد الجديد ... كن - (على حد تعبير جـ. غيسدورف (G. Gusdorf) - « طوباوية هذه المعرفة الجديدة ، في شكل مركز للبحث العلمي والتقني ، الذي يضع نيد العمل ، ووفق قواعد برنامج شامل ، كل موارد العلم العملياتي ، بهدف تحسين الوضع البشري »(1) .

وإذا كانت فكرة النمو ، السير للامام ، التقدم (بالمعنى الاشتقاقي الأكثر حيادية للكلمة) ، تقدم العقل البشري ، تقدم الجنس البشري ، قد فرضت نفسها على القرن المُسَمّى بقرن الأنوار ، فليس هنالك ما هو أكثر طبيعية وأكثر حتمية من هذا . وإنَّه لأمرٌ رمزي ، بما فيه الكفاية ، أن يقوم تورغو (Turgot) ، في منتصف القرن بالضبط ، أي في عام 1750 ، وفي خطاب شهير ألقاه في السوربون ، بوضع أسس فلسفة للتقدم تبشر بتقدم الفلسفة وتبرره . وذلك بانتظار أن يقوم كوندورسيه ، في السنوات الأخيرة من نفس القرن ، وفي أوج الثورة الفرنسية ، بتتويج الأنوار والفلسفة « بالوصية » الفكرية المؤثرة ، المعنونة « مخطط إجمالي لجدول تاريخي لتقدم الفكر البشري » (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain) وهذا دون أن ننسى أنه بين تورغو وكوندورسيه يندرج ، وكل في أسلوبه الخاص ، كل من ليسنغ (Lessing) في ألمانيا ، وبرايس (Price) وبريستلي (Priestly) في انجلترة ، إنها ، في الحقيقة ، نظرية ألفية جديدة (عقلانية كلياً ، ومملكتها الموعودة أرضية كلياً ، وإنسانية كلياً) ستمتلك الأرواح والقلوب ، إنها طوباويا جديدة ودائمة ستقترح نفسها على الأمل الانساني ؛ طوباويا نابعة من « المعرفة الجديدة » البيكونية ، وستغذى من كل معارف المستقبل الجديدة . طوباويا ذات طموح علمي ، تشهد على « الانتقال من الأمل الادبي والفني الى الأمل التقني ، العملي لعالم أفضل ولفكرة أكثر فعالية » . طوباويا مدعوة لأن تتحول ، أثناء القرن التالي ، ومن خلال ديناميكية فكرة التقدم ، الى أسطورة محركة بقوة ، أسطورة مسيطرة ستعتبر البديل الحديث للايمان الديني . خاصة وأن الفكرة المنقولة بالنهاية بواسطة الأنوار يجب أن تكون ليس فكرة التقدم لا أكثر ، وليس التقدم بلا قيد أو شرط ، وإنما التقدم اللامحدود ، القائم على قابلية الجنس البشري اللامحدودة للكمال ، والتي لا يمكن لأي

---

(1) حول ف. بيكون والتقدم - أنظر غيسدورف (المرجع السابق ذكره) - (« المبادىء » - الكتاب الرابع - ص : 322 - 324) .

(*) سيقارن باسكال ، من جانبه ، تعاقب البشر بمراحل السن المختلفة للفرد ، بحيث أن الأجيال القادمة للبشر خلال العديد من القرون يجب أن « تُعتبر كنفس الرجل الذي يبقى دائماً والذي يتعلم باستمرار » . إن كل البشر كانوا يصنعون مجتمعين « تقدماً مستمراً » في العلوم وذلك طالما كان العالَم يهرم. ويخلص باسكال للقول بأن أولئك « الذين نسميهم القدماء كانوا في الحقيقة جديدون في كل الأشياء ، وكانوا يشكلون طفولة البشر بالضبط » (« كتيبات » (Opuscules) - منشورات ل. برانشفيغ - « أفكار » باريس - هاشيت - 1917 - الطبعة السابعة - ص : 80 - الحاشية 1) .

نهاية أن نُرسَمَ لها »[1] .

إلأ أن هذا بالضبط هو ما حصل . وإذا كان معزياً أن يكون لدينا ، مع فونتنيل ، الضمانة بأن البشر لن يفسدوا « مطلقاً » ، أفلن يكون أوج العزاء مضموناً أيضاً إذا تقدموا ، وتحسنوا ، وساروا في طريق الكمال ،« دائماً » ، مادياً ومعنوياً ؟

ب ـ من تورغو الى كوندورسيه

تورغو : الجدول الفلسفي للتقدم المتالي للفكر البشري

(Le Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain) (11 كانون الأول 1750) .

كان تورغو ، الذي سيصبح وزير لويس السادس عشر(Louis XVI) (والذي سيبعث اختياره لهذا المنصب الكثير من الآمال) يعمل حينذاك رئيساً لدير السوربون ، ويكرّس نفسه للكنيسة . وكان لديه ثلاثة وعشرون عاماً من العمر . وقد بدأ منذ ذلك الحين ، على ما يبدو ، وحسب بعض « المقاطع »(Fragments) لعام1748 ، التفكير باستمرار في القضايا التي ستُسمّى فيما بعد « بفلسفة التاريخ » . وهي قضايا سيفكر فيها أيضاً في المستقبل (ولدينا منه « مخططاً لخطابين حول التاريخ العالمي »(Plan de deux discours sur l'histoire universelle) ، كمؤ رخ ، في عام 1751) . إننا نحس ، لديه ، على الفور بإيمان لا يُقهر في تقدم العقل الذي تساعده تربية جيدة التوجيه ، بمعنى أنها متفقة مع المبادىء السليمة ؛ تربية تقودها الدولة وتُعِدُّ للدولة (الملكية) مواطنين مكتملين .

في يوم11 كانون الأول1750 هذا ، بدأ الخطيب ، الذي كان يتكلم باللاتينية ، بالاشارة للتناقض بين ظواهر الطبيعة « الخاضعة لقوانين ثابتة ، منغلقة في دائرة ثورية ، هي نفسها دائماً » . كلها تولد ثانية ، وكلها تهلك ، وبين المشهد « المتغير دائماً » ، بالعكس ، الذي يقدمه تعاقب البشر من قرن الى قرن . هناك ، في الطبيعة ، يكتفي الزمن بأن يُعيد لكل لحظة صورة الشيء الذي جعله يختفي لتوه . وهنا ، في التاريخ الانساني ، يكون كل شيء غنياً بالمستقبل ، المستقبل الزاخر بالاقدار المقهورة [*] .

ثم يبين تورغو للسادة المجتمعين في السوربون هذا التقدم في الفكر البشري الذي حدث عبر تراكم من التجارب والمعارف الجديدة دائماً ، والمنقولة بعناية من جيل الى جيل ، إنه إرث ثمين ، وكنز مشترك يكبر باستمرار : « إن كل العصور ترابط بعضها البعض بسلسلة من الأسباب والنتائج ، تصل الحالة الحاضرة للعالم بالحالات السابقة . . . إن الجنس البشري ، المنظور له منذ

---

(1) غيسدورف ـ المرجع السابق ـ ص : 319

(*) يعلق جـ. غيسدورف على هذا بقوله : « إن فكرة التقدم تتضمن انفصاماً بين نظام الثقافة والنظام الطبيعي » انظر « انتقال الأمل » ـ غيسدورف ـ المرجع السابق ـ ص321

أصله ، يبدو في نظر الفيلسوف كلاً شاسعاً ، له هو نفسه ، مثل كل فرد طفولته وتقدمه » .

إن تقلبات التاريخ ، والشهوات وأضرارها تتدخل بدون شك . لكن هذا لا يمنع من أنه في وسط هذه التقلبات « تُصقل الأخلاق ، ويستنير الفكر البشري . . . وتتقارب الامم المعزولة من بعضها البعض ، وتجمع التجارة والسياسة ، أخيراً ، كل أجزاء الكرة الأرضية ، وتسير الكتلة الكلية للجنس البشري دائماً ، من خلال تناوب الهدوء والهيجان ، حتى ولو كان ذلك بخطى بطيئة ، نحو كمال أكبر » .

وهكذا يُستخلص نوع من قانون القابلية للكمال ، من المشهد « المتغير » بديهياً ، لكن الغامض بسهولة ، المشوش ، الدموي في أغلب الأحيان ، الذي نقدمه الأزمنة الماضية ، والذي تسيطر عليه ، ظاهرياً ، المصلحة والطموح والمجد الباطل . إن السير يمكن أن يكون أكثر أو أقل سرعة حسب الشعوب المختلفة (وهناك إمكانية « لانحطاطات متكررة » تختلط بالتقدم) . إلاّ أن الاتجاه العام غير مشكوك فيه . نعم ، إنه سير للامام . نعم ، إنه يجب الايمان بإمكانيات الطبيعة البشرية ، العاقلة للغاية ، والقابلة بالتالي للتربية !

ويستشهد الخطيب ، في النهاية ، بنيوتن الذي أخضع اللانهاية للحساب ، وبليبتز الذي ضَمّ ذكاءه الواسع كل مواضيع الفكر البشري . ثم يصرخ : لقد تبددت كل الظلمات ، يا للنور الذي يشع من كل الجهات ! يا لهذا الحشد من الرجال الكبار من كل الأجناس ! يا لكمال العقل ! إن كل يوم يضيف شيئاً ما للارث العلمي ؛ إن المناهج تتضاعف مع الاكتشافات ، والمشنقة ترتفع « مع البناء » . وها هي الأمنية التي تعبر عنها الكلمات الأخيرة من الجدول المأثور ، تضاف ، كما ينبغي ،على إطراء قرن لويس الرابع عشر الكبير :

« هل يمكن للرجال أن يقوموا باستمرار بخطوات جديدة في سلك الحقيقة ! هل يمكنهم ، بالأحرى أيضاً ، أن يصبحوا ، باستمرار ، أفضل وأكثر سعادة ! » .

قد يكون مغرياً أن نتذكر ، أمام فكرة ترابط العصور بعضها ببعض بسلسلة من الأسباب والنتائج ، المتغيرات الجليلة لبوسيه في خطابه حول التاريخ العالمي .وأن نخاطر حتى بإجراء مقارنة شاملة بين فكر تورغو وفكر الأسقف الكبير في عهد لويس الرابع عشر . لكن الآفاق العقائدية لكل منهما هي ، في الحقيقة ، على طرفي نقيض . فبالرغم من إدراك تورغو « للمزايا التي سببتها إقامة المسيحية للجنس البشري » (وهذا عنوان خطاب سابق له في السوربون ، في 3 تموز 1750) ، فإن هذا لا يمنع من أن التصور المسيحي للتاريخ ، كما استخلصه علم اللاهوت الوسيطي ، وهو تصورُ « تقدمٍ موجه نحو نهاية معينة » ، ومتمثل بانجاز المشروع الإلهي ، لم يكن أبداً تصوره . إننا نستشف بين السطور ، في جدوله ، عمل الضرورات ، أو القوانين التاريخية « الثابتة » ـ التي تعمل ، من خلال أحداث وأفراد بارزين ، وخارج إطار كل تفوق ، وكل تدخل مباشر وواعٍ لله . أو خارج السعي للخلاص الأبدي تحت أنظار الله . هل يعني هذا نفياً للالوهية « بلا قيد أو شرط » ؟ . أبداً . وإنما ـ وكما سيوضح جـ. غيسدورف بدقة ـ « على الأقل تغيير في معنى حضورها

في العالم . لقد أخذ الله يبتعد عن الأحداث ، ويكفّ عن أن يكون حاضراً مادياً ، وعن التدخل في نظام الأشياء من خلال المعجزات . ولقد أعطى الانسان لنفسه حق إتخاذ المبادرة » . ولنقل (من أجل إكمال التحليل من خلال قلب الصيغة) أن الانسان أخذ يبتعد عن الله » ولكي نعود الى تورغو والجدول ، وأن المساهمة المقدّمة لتشييد مدينة البشر ، وهي ، كما نعرف ، « العمل الكبير » للأنوار ، تترسخ باعتبارها ذات أهمية لا جدال فيها(1) .

وليس من قبيل الصدفة ، أن تكون السنة التالية ، 1751 ، سنة ظهور الجزء الأول من الموسوعة التي قدم لها دالمبير بالخطاب التمهيدي ، الذي يتتبع تاريخ تقدم الفكر البشري منذ عصر النهضة .

إن ڤولتير ، رجل التقدم ، لم يكن مع ذلك قط ، وإذا أُخذ ككل ، منظّراً لفكرة التقدم . كما لم يكن مونتسكيو كذلك أيضاً . أما بالنسبة لروسو فقد أُخِذَ عليه بشكل خاص كونه منظّراً لما هو ضد - التقدم ، أي « رجعياً » (ولهذا كان ، من بين أسباب أخرى ، الغضب الشديد للحزب الفلسفي عليه) لكن هذا لا يعني ، في الحقيقة ، إلاّ فهمه بشكل سطحي . إن تشاؤمه التاريخي الواضح يترافق - كما رآه جيداً جـ. ستاروبنسكي - مع « تفاؤله الانثربولوجي » الذي يبدو أنه لم يضعف مطلقاً . وإننا لنعرف ، بما فيه الكفاية ، أي عناد ، وأي حماس بَشَّرَ فيهما بنوع من « الخلاص » بفضل إصلاحات عميقة في مختلف ميادين الحياة .

إن أي غموض ، بالمقابل ، لا يُعْتِّمُ فكر أدم سميث(Adam Smith) في « تحقيقه الشهير حول طبيعة وأسباب ثروة الأمم » (Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations) المنشور في عام1776 ، في أدمبورغ(Edimbourg) ، عندما يقوم بمدح حالة التقدم ، بالمقارنة مع حالة الانحطاط « الحزينة » ، وحالة السكون « الباهتة » . ويرى سميث أن وضع جماهير الشعب ، « العمال المساكين » ، يبدو الأكثر سعادة والأكثر يسراً عندما لا يكون المجتمع في ذروة غناه ، وإنما عندما يكون في طريق التقدم نحو مكتسبات جديدة . ويعمم سميث رأيه بالقول : « وهذه هي الحالة الأكثر سروراً والأكثر وداً بالنسبة لكل طبقات المجتمع »(2) .

ليسنغ (1729- 1781):

قام أكبر مفكر ألماني للأنوار بعد « كانت » - « المواطن الأول » في ألمانيا المفكرة ، المفكرة جداً ، حسب تعبير بول هازار الذي لقبه : « بعقل سائر » - بدوره ، بإعلان إيمانه في « تربية الجنس البشري » (Education du genre humain) ، في عام 1780 . فبشَّر بزمن الانجيل

(1) أنظر لتورغو وحول تورغو : « الأعمال » . . . . منشورات Schelle - باريس - ALCAN - 1913- 1923 - المجلد 1 - ص : 214 -235 . وحول المقارنة مع بوسيه ر. ل. ميك(R. L. MEEK) تورغو والتقدم وعلم الاجتماع والاقتصاد (بالانجليزية) - كمبريدج - 1973 - ص : 29 -30 . وحول التربية القومية أنظر توكوفيل في « النظام القديم . . . » . الأعمال الكاملة - باريس - Gallimard - 1952 - المجلد2 - ص211 .

(2) حول أدم سميث - أنظر غيسدورف - المرجع السابق ذكره - ص : 332

الجديد ، الانجيل الخالد ، وأعلن ، كما لو أن ذلك أمر مؤكد ، عن قدوم « عصر الكمال الذي لن يحتاج فيه الانسان ، كلما اقتنع عقله أكثر فأكثر باقتراب مستقبلٍ أفضل دائماً ، لأنْ يسأل هذا المستقبل عن دوافعِ لأعمالِهِ ، لأنه حينذاك سيفعل الخير لأنه الخير ، وليس من أجل بعض التعويضات التي تصاحبه » .

ولكن لنتنبه الى أن صعود الانسانية هذا ، أو السير (الذي هو ، في نهاية الأمر ، وبدون أي شك ، ممكن) للامام ، للأعلى ، يتضمن ، بالنسبة لليسنغ ، توقفات ، وتخلفات ظاهرة » . فهو لا يحدث في شكل خط مستقيم . إنه ليس مستقيماً بالرغم من أنه « مستمر »(*) . إن العناية الإلهية تتقدم بخطى غير محسوسة : إن عليها القيام ، كما يرى ليسنغ ، « بالكثير من المنعطفات » ، وعليها أن تجلب معها « الكثير من الأشياء » . لكنه يرفض ، مع ذلك ، أن ييأس منها . وحتى لو كان عليه في يوم ما أن يؤمن بأنها تتراجع ، فإنه يطلب منها أن لا تسمح بأنْ يُيْأسَ منها :

« هذا ليس صحيحاً ، إن الخط المستقيم ليس دائماً الطريق الأقصر . . . ولماذا لم ترتب الأمور بحيث أن العجلة الكبيرة التي تقود ببطء الجنس البشري نحو نقطة كماله ، لا يمكن أن توضع قيد الحركة إلا بواسطة دوران عجلات أخرى أسرع وأصغر ، تقوم كل منها بنصيبها ضمن المجموعة ؟

إن العناية الإلـهية لدى ليسنغ (وهو كما نذكر ، مؤلف المحاورات الماسونية) هي غير العناية الالهية لدى بوسييه . كما أن مذهب التأليه لديه ليس كما هو لدى فُولتير . إن رؤيته لصيرورة الجنس البشري لا تنفصل عن رؤيته لصيرورة كل إنسان مأخوذ بشكل خاص . فعلى هذا الفرد أولاً أن يكون قد قطع « هذا الطريق الذي تقدم عليه الجنس البشري باتجاه الكمال » . إن ليسنغ ، هذا الباحث النهم عن الحقيقة (**)، هذا « العقل السائر » ، يرفض أن يعيد لأي عنصر ، مهما كان ، تفسير الانسان والانسانية . كما يرفض أن يبسط بإفراط التطور التدريجي لهذه الانسانية(1) .

لقد ذهب (أو سيذهب) كل من برايس وبرايستلي وكوندورسيه ، بشكل مباشر أكثر ، وباختصار أكثر ، نحو الهدف ، وتمسكوا أكثر بالبقاء ضمن محور الأنوار ، بشكل تابعوا فيه ، ومددوا وأكملوا ما قام به تورغو .

برايس (1723 - 1791) وبرايستلي (1733 - 1804)

كان الدكتور برايس ، القس الانجليزي الغامض غير الانجليكاني الذي ناصر ، بالحماس الذي نعرفه ، المتمردين فيما وراء الاطلسي ، في عام 1776 ، قد تناول منذ 1767 ، وبحماس لا يقل عن السابق ، قضية التقدم المجردة ، وذلك في « مقالاته الأربع » (Four dissertations) . وقد

(*) حسب تعبير ب. جرابن P. Grappin في مقدمته لكتاب « تربية . . . » .

(**) يُذكر غوته ، في حديث له مع اكرمان ، بأن ليسنغ نفسه كان قد أعلن يوماً بأنه : « إذا أراد الله أن يعطيه الحقيقة ، فإنه سيرفض هذه الهدية ، وسيفضل أن يتحمل عناء البحث عنها بنفسه » .

(1) حول ليسنغ أنظر = ب. هازار : « الفكر . . . » المرجع السابق ذكره ـ ص : 404-421

أعلن ، في إثر تورغو (وقبل كوندورسيه) إيمانه بقابلية الانسان الطبيعية للكمال ، وبقدرته على التقدم ، بلا نهاية ، في مجال المعرفة وفي السعادة . وكان برايس يتساءل : لماذا لا نحلم بعالم يكفّ عن أن يكون مقسماً الى دول مستقلة ، وبحكوم عليه ، بسبب مصالحها المتناقضة ، بالحروب والخراب . لماذا لا نحلم ، بعد أفلاطون وتوماس مور بشكل للحكم « ينتزع » ، بتأسيسه لشيوعية الأموال ، وإلغائه للملكية ، من كل عضو في الدولة فكرة استعباد الآخرين ، أو اعتبار أنّ له مصلحة متميزة عن مصلحة مواطنيه » ؟ . ألا يمتلك الانسان « قدرات كامنة » ، وإمكانيات للفعل يعود للزمن ، لزمن طويل جداً (« يمكن أن يكون الأبدية ») أن يخرجها للنور وينميها ؟

إننا لن نندهش لكون برايس ، الملتفت لانجازات الولايات المتحدة الفتية ، بالمقارنة مع انجلترة الهرمة ، قد سُرّ لرؤية إشارة ساطعة للتقدم السياسي والأخلاقي ، في هذا الانفصال التام بين السلطة المدنية والدين ، والذي كان لوك قد نادى به ، وكانت الجمهورية الامريكية ، التي ليس لها كنيسة قائمة ،تعطي للعالَم المثال السعيد جداً عنه(1) .

أما برايستلي ـ الدكتور برايستلي ، القس الانجليزي غير الانجليكاني أيضاً ، والذي كان ، في نفس الوقت ، كيميائياً بارزاً ـ فقد بشّر أيضاً « بانجيل القابلية للكمال » . بمعنى أنه يرى أن الطبيعة تخضع أكثر فأكثر لقدرات الانسان التي تنمو (وفق حركات التوازن البيكوني) مع معرفته . إنه يرى الانسان وهو يُحَسِّنُ أكثر فأكثر وضعيته المادية في العالم ، ويزيد في كل يوم سعادته الشخصية . وكذلك قدرته على جعل الآخرين سعداء . ويطيل ، على وجه الاحتمال ، وجوده . ومهما كانت بداية هذا العالم ، فإن نهايته ستكون مجيدة « وفردوسية » بشكل يتجاوز ما يمكن أن تتصوره مخيلاتنا حالياً . إن التاريخ يكشف لنا أن العصر الذهبي الموجود في العصور البدائية ليس إلاّ حلماً لدى الشعراء : إنه يعلمنا أن الماضي والحاضر ليسا إلاّ مراحل في المسيرة المجيدة لهذا التحسين الموعود ؛ وأنّ كل عصر في العالم عمل ويعمل وسيعمل في هذا التحسين : وأن هناك مخططاً في الصيرورة التاريخية .

إن هذا السير نحو كمال أكبر قد تأخر بلا شك نتيجة التعديات على الحرية المدنية والدينية ، والتدخلات التي قامت بها الحكومة في غير موضعها ، في ميادين كان يجب عليها أن تدعها لعمل الطبيعة (أي : للافراد . ـ إن لدى برايستلي « فردية أخلاقية » ستتضاعف بمساعدة آدم سميث ، « بفردية اقتصادية ») . إلاّ أن هذا لا يمنع من أنّ مؤلّفنا كان يُلحُّ على أن المفهوم المهيمن الآن ، وبشكل كلي تقريباً ، في موضوع الحكم والسلطة والذي قدم فيه التاريخ ذخيرة وفيرة جداً من الوقائع والتجارب ، (وها هم الفلاسفة السياسيون يجدون تحت تصرفهم هذا الحقل الحديث جداً للتجارب الجديدة المتمثلة بالحكومات الجديدة في الولايات المتحدة الامريكية الفتية ، ولا يتوانون عن جعله موضوعاً لأكبر استخدام في بحوثهم) هو المفهوم القائل بأن الموضوع الخاص الوحيد للسلطة السياسية هو سعادة الشعب .

---

(1) أنظر =.لابوشكس ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 202 -205

يحرص برايستلي كثيراً على أن يدفع عن نفسه تهمة الهذيان ، فيؤكد بأن نظراته مستوحاة من المجرى الطبيعي للشؤون البشرية الذي يبين ، خصوصاً في كل ما يتعلق بالعلم ، وجود تقدم ، « أسرع مما كان عليه الحال في أي وقت مضى ، نحو الكمال » (*)(1) .

جـ ـ كوندورسيه (1743 -1794) المخطط الاجمالي . . .

في 21 شباط 1782 ، ألقى الماركيز دو كوندورسيه ، صديق تورغو الكبير وكاتب سيرته ، عالم الرياضيات البارز ، وعضو أكاديمية العلوم منذ عام 1769 ، والنشيط جداً في الحزب الفلسفي (وتلميذ ڤولتير ، الذي كان يسمح لنفسه أن يقدّر روسو) خطاباً بمناسبة استقباله في الأكاديمية الفرنسية . وقد أعلن فيه أن الجنس البشري لن يرَ مجدداً ، « تناوبات الظلام والنور » التي كان يُعتقد ، منذ أمد طويل ، بأن الطبيعة قد حكمت عليه بها « بشكل أبدي » ، وأنّه بمقدار ما كانت الأنوار تنمو ، ومناهج التثقيف تتكامل ، كان يبدو أن الفكر البشري « يكبر ، وأنّ حدوده تنحسر » . ذلك أنّه من كثرة ما تأمل في وسائل تحسين مصير البشرية ، فإنه لم يكن باستطاعته ـ وكما كتب في العام السابق ـ أن يقاوم الاعتقاد بأنه لم يكن هناك حقيقة إلاّ وسيلة واحدة . . . هي تسريع تقدم البشر .

إن كوندورسيه سيعمل لهذا التسريع ، بصفته رجل دولة متمتع بحظوة الثورة . فهو سيتقد حماساً ، عندما سيصبح نائباً في الجمعية التشريعية وعضواً في لجنة التعليم العام ، من نهاية 1791 الى نيسان 1792 ، من أجل إصلاح التعليم : فهذا الاصلاح سيلهمه خمس مذكرات (mémoires) ، تناولت الأولى منها : مُسلّمة « الكمال اللامحدود » للجنس البشري . وسيجد ، أخيراً ، وهو النائب في « المؤتمر » (La Convention) وأسير الدوامات المأساوية للصراع بين الجيرونديين (Girondins) والجبليين (Montagnards) (والتي سيموت بسببها ، منفياً ومُطارداً ، في آذار 1794) الشجاعة ، المثيرة للاعجاب ، في أنْ يترك للاجيال القادمة ، أي لتلك الأجيال التي آمن بها ، « مخططه الاجمالي . . . » الذي كان بمثابة وصية حقيقية لروح القرن . إن نفس المسَلّمة التي جعل منها مذهباً جديداً قاضياً بالنسبة للاحكام المسبقة (مذهباً كان « تورغو وبرايستلي ، كما كتب ، أول وأشهر من بَشّر به) ستكون الأساس لهذه الوصية (2) .

لقد كان تورغو يعتزم عرض الجدول الفلسفي لتقدم الفكر البشري ، أما كوندورسيه فقد اعتزم وضع مخطط اجمالي للجدول التاريخي لهذا التقدم .

السير للامام

تاريخي ، لأنه تَشكّل عبر الملاحظة المتتالية للمجتمعات البشرية في مختلف العصور التي

(*) إلى الجيل الذي يلي جيل برايس وبرايستلي ينتمي وليم غودوين (W. Godwin) (1756 -1836) الذي سيطور كتابه الهام حول « العدالة السياسية » (Political Justice) (1793) أيضاً فكرة قابلية الجنس البشري للكمال .

(1) حول : برايستلي أنظر . لابوشكس ـ ص : 147 -149 -154 .

(2) أنظر خطاب كوندورسيه في مقدمة م.ت.ف. هنكر (M. et F. Hincker) « للمخطط الاجمالي . . . » ـ Editions sociales ـ ص : 26 -27

مَرَّتْ بها ، ولأنه ، لهذا الأمر ، خضع لمتغيرات دائمة : لقد كان عليه أن يعرض نظام المتغيرات ، وتأثير كل لحظة على اللحظة التالية ، وأن يبين بهذا السير الذي اتَّبعه جنسنا المتجدد باستمرار ، والخطوات التي قام بها باتجاه الحقيقة أو السعادة »(1) . إلاَّ أنَّ النتائج التي حصل عليها الانسان خلال مجرى تاريخه تسمح ، بفضل ثبات قوانين الطبيعة التي تتحكم بنمو الملكات البشرية (الفكرية والأخلاقية) وبكل الأمور الأخرى ، برسم جدول المصير القادم للجنس البشري ، مع شيء من الاحتمال . كما يمكنها أن تقدم القاعدة الأولى لعلم حقيقي خاص « بالتنبؤ » بالتقدم المستقبلي ، وبتوجيهه وتسريعه . وبهذا المعنى ، فإن العصور أو المراحل التي تمّ قطعها ، وعددها تسعة حسب المؤلِّف ، (والتي يقدم عنها دراسة مبسطة للغاية ، وغير نزيهة بما فيه الكفاية ، أو بعبارة أخرى ، « متحزنة » كما يقال في أيامنا الحاضرة) ، هي حبلى بالعصر العاشر . إن هذا العصر سيكون عبارة عن إسقاط في المستقبل للحركة المُلاحَظة في الماضي ، وسيخضع بالضرورة لنفس القانون العام الذي خضعت له العصور السابقة : القانون الذي أثبتته الوقائع والمحاكمة الفكرية ، وهو :

« أن الطبيعة لم ترسم أي حد لكمال الملكات البشرية ، وأن قابلية الانسان للكمال هي ، حقيقةً ، لا محدودة ، وأن تقدم هذه القابلية للكمال ، الذي أصبح من الآن فصاعداً مستقلاً عن إرادة أولئك الذين يريدون إيقافه ، ليس له حدود أخرى غير دوام الكرة الأرضية التي رمتنا الطبيعة عليها . إن هذا التقدم يمكن أن يتبع ، بدون شك ، سيراً سريعاً بدرجات متفاوتة ؛ لكنه يجب أن يكون مستمراً ، وغير متقهقر أبداً ، طالما أن الأرض تشغل نفس المكان في نظام الكون . . . » .

وفيما بعد ، يبين كوندورسيه للقارىء ، في تمهيده للوحة هذا العصر العاشر ، الدوافع الأقوى للاعتقاد بأن الطبيعة لم تضع أي حدٍ لآمالنا »(2) .

وإذا كان الأمر كذلك ،سيتساءل هذا القارىء ، فماذا يمكن انتظاره ، بانصاف ، من هذا العصر الأخير ، وأي تقدم سيحرزه الفكر البشري في المستقبل ؟

الجواب : التقليل المستمر (وليس الالغاء ، لأنها « طبيعية وضرورية ») للاسباب الرئيسية لِلأمساواة بين الأمم التي تمتلك كميات متفاوتة من الأنوار ، والوسائل والثروة والتعليم ؛ والقضاء التام على الأحكام المسبقة التي أقامت بين الجنسين ، ضد كل عقل وبواسطة تعسف القوة فقط ، لا مساواة في الحقوق « مشؤومة حتى بالنسبة للجنس الذي تحابيه » ؛ والقضاء التدريجي على الحروب بين الشعوب (المرفوضة « مثل عمليات القتل ») بفضل اتحادات كونفدرالية دائمة ، تشكل ضمانات للاستقلال الوطني : إن هذه الشعوب ستعرف بأنها لا تستطيع أن تصبح غازية دون أن تفقد حريتها » ، ولهذا فإنها ستبحث عن الأمان وليس عن القوة . وإلى هذا يجب أن نضيف

(1) أنظر « المخطط الاجمالي . . . . » ـ ص 77

(2) المرجع السابق ـ ص : 77 و255

التحديد الارادي ، عند الاقتضاء ، للولادات ، الى تحدي التقشف الأخلاقي المرتبط بالأحكام المسبقة لنخرافة ، وضد « الفكرة السخيفة القائلة بإثقال الأرض بكائنات غير مفيدة وتعيسة » : لأنَّ الأمر يتعلق باعطاء الكائنات التي لم توجد بعد ، ليس الوجود ، « وإنما السعادة » .

وكل هذا دون إهمال (*) الكمال العضوي للجنس البشري : فبفضل تقدم الطب والتغذية والسكن ، سيتم القضاء ، في آن واحد ، على البؤس وعلى الغنى الفاحش ، هذين « السببين الأكثر فعالية للتقهقر » . وهنا أيضاً ، هل سيكون من العبث الأمل بتقدم لا محدود ، والتفكير

« بأنه يجب أن يأتي زمن لا يكون فيه الموت إلاّ نتيجة إمّا لحوادث استثنائية أو لتهديم أكثر فأكثر بطءً للقوى الحيوية ، وأن مدة المسافة الوسطية الفاصلة بين الولادة وهذا التهديم ليس لها أي حد يمكن تعيينه ؟. إن الانسان لن يصبح ، بدون شك ، خالداً . ولكن ألاّ يمكن للمسافة التي تفصل بين اللحظة التي يبدأ فيها الحياة ، والزمن المشترك الذي يعاني فيه ، بصورة طبيعية ، بدون مرض ولا حادث ، من صعوبة الاستمرار في الوجود ، أن تزداد باستمرار ؟ »(1) .

كل هذا دون الاضرار بالكمال الداخلي للانسان : والمقصود بذلك التقدم الذي يحرزه في ميدان الأخلاق العملية ، بفضل التقدم الذي حققته العلوم الاخلاقية والسياسية . فلماذا لا تتهذب البواعث التي توجه مشاعرنا وأعمالنا ، وتترسخ وتتغذى بعطف نشيط ومستنير وبحساسية كريمة ، مثلما تحسنت ظروف حياتنا المادية نتيجة لتقدم العلوم الرياضية والفيزيائية ؟. حينذاك سيكون بالامكان ، بلا شك ، القضاء على هذا « التعارض الظاهري » بين المصلحة المشتركة لكل إنسان والمصلحة المشتركة للجميع : ولكن أليس هذا بالضبط هدف الفن الاجتماعي ؟ حينذاك سيسمح كمال القوانين والمؤسسات العامة العائد لتقدم هذه العلوم الأخلاقية ، بالتقريب بين المصلحتين ، وجعلهما « متطابقتين » (وهنا نتعرف ، ببساطة أكثر ، على المثال الأعلى لدى روسو) . ويلخص كوندورسيه بالعبارات التالية رؤيته الختامية :

« تلك هي الأسئلة التي يجب أن تنهي دراستها هذا العصر الأخير . وكم تقدم لوحة الجنس البشري ، المتحرر من كل قيوده ، المُنْتَشَل من تسلط الصدفة وكذلك من تسلط أعداء تقدمه ، والسائر بخطى ثابتة ومطمئنة على طريق الحقيقة والفضيلة والسعادة ، للفيلسوف مشهداً يواسيه من الأخطاء والجرائم والمظالم التي ما زالت الأرض مُدَنَّسَةً بها ، والتي هو غالباً ضحية لها » .

ولقد كان على كوندورسيه ، المطارَدْ من قبل الجبليين وروبسبير ، باعتباره صديقاً للجيروندين ، والسجين الذي توفي من شدة الانهاك في 30 آذار 1794 ، أن يكون بالفعل الضحية المؤلمة : كما لو أنَّ عليه أن يعطي لوجوده « كفيلسوف » طابع المثال الكامل !

(*) (لكي لا نقول شيئاً عن تأسيس لغة عالمية وعن تقدم في فن التعليم ») .

(1) حول الموت = أنظر 282

وإذا كان صحيحاً (كما سيشير الى ذلك فيما بعد المفكر العميق ا. كورنو(A. Cournot)) أن فكرة التقدم اللامحدود تتصل عن قرب بأسرة الأفكار « الدينية » ، باعتبار أنَّ من شأنها أن تقدم إيماناً لمن لم يعد عنده إيمان آخر ، وأنْ تنهض ، بهذه الصفة ، بالنفوس من خلال اقتراحها عليهم هدفاً سامياً يجب على كل الكائنات أن تُسْهِمَ فيه أثناء وجودها العابر » - فإنه يجب الاستنتاج بأن كوندورسيه الذي التهمته ، مع الكثير من الآخرين ، ثورة أحلامه (المصادرة والمنحرفة) ، ساهم حقيقةً ، وبأي إيمان ! وبأي حماس واضح ! في هذا الهدف السامي ! [1] .

جـ - في التيار المضاد : جـ. ب. ڤيكو(1668-1743)

« كانت الديكارتية تهرب مرتعبة بعيداً عن العابة المتوحشة للتاريخ . أما ڤيكو فكان يعوص بشغف في هذا الجزء من التاريخ الذي كانت فيه بالضبط رائحة النزعة التاريخية ، إذا صح القول ، هي الأقوى ، أي في التاريخ الأكثر بعداً والأكثر اختلافاً عن نفسية العصور المثقفة » .

بنيديتو كروس(Benedetto Croce)
(فلسفة جـ. ب. ڤيكو)

في بداية عام 1743 التي ولد فيها في فرنسا جان انطوان نيقولا كاريتات ، أو المركيز دو كوندورسيه ، مات في إيطاليا جان باتيست ڤيكو(Jean-Baptiste VICO) مؤلّف العلم الجديد (Scienza nuova) (الذي ظهر في 1725 في حالته الأولى) [*] .

لقد مات وهو تقريباً غير معروف ، ومحكوماً عليه بالمصير الجاحد للعبقريات التي لم يُعرف قدرها . لقد كان مخدوعاً بقرنه . فقرنه ، ولو قيل عنه أنه قرن الأنوار ، لم يكن يعرف كيف يُقدِّرُ الطريقة والشغف الذي كان يحاول بهما أن يخرق ظلام التاريخ العميق للامم . لقد كان عليه أن ينتظر القرن التاسع عشر ليقوم جيل ميشليه(Jules Michelet) بترجمة « العلم الجديد » للفرنسية (في 1824 -1826) ، مؤكداً حينذاك أنّه « من تأليف فيرجيل(Virgile) وڤيكو » وذلك بانتظار أن يعلن في مقدمته « لتاريخ فرنسا »(Histoire de France) . في 1869 ، بأنه ليس له مؤلّف آخر غير ڤيكو » .

لقد عارض هذا البطل الروحي (في عصره ، وضد روح عصره !) الحياة ، التي أساءت معاملته بقسوة ، بوعيه أن العناية الإلٓهية قد وضعته في سر الأمور البشرية ، وأنه قد تلقّى منها « المشعل » لإنارة أصول العالم الاجتماعي ، وإدراك « المعنى الكلي للانسانية » . وقد وافق ، وهو فخور بذلك ، على « أنها » قادته عبر طرق متباعدة [2] .

---

(1) ص : 283 -284

(*) ظهرت الحالة الثانية في 1730 ، والثالثة في 1744 ، بعد قليل من وفاة المؤلّف .

(2) نجد ترجمة فرنسية كاملة « للعلم الجديد » في أ. دوبين(A. DOUBINE) باريس - ناجل - 1953 . أما ترجمة

فعلاً ، ولكن أي طرق ؟

لقد أعطى ڤيكو ، ببسالة ، الاشارة للتمرد ضد العقل المجرد والاستنتاجي ، إبتداءً بعقل ديكارت الذي يهينه بالقول بأنَّ منهجه « خَدَّرَ » عبقرية الفلاسفة الذين تمسكوا ، بعده ، بالادراك الحسي الواضح والمتميز. فلقد أفسد (هذا المنهج) الشباب الذين سيخرجون من الاكاديميات والذين لم يحدثوهم إلاّ عن البديهيات (الفردية) والحقائق المبرهن عنها . كما لو أنّهم سيجدون عالماً « هندسياً كلياً وجبرياً كلياً » ! كذلك لم يجد حظوة في أنظار فيكو عقل كل من هوبس وسبينوزا وغروتيوس وبوفندورف ولوك . إن هذا النابولي القاسي لم يدرك ، بعد هذا التشويش الذهني إلاّ مذهب الشك المشؤوم . لقد كتب في عام1729 الى صديق له : « إن الحكمة الفلسفية للنفوس المستنيرة التي يجب أن توجه الحكمة المبتذلة للشعوب ، لم تعد تقوم إلاّ بدفعها بقوة أكثر الى ضياعها وهلاكها »(1) .

إن فيكو يرفض هذا العالم الفردي الذي بناه عقل فاسد : إنه عالم مُضَاد للتاريخ ، تسكنه أشباحٌ مكدسة فوق بعضها البعض ، وهياكل عظيمة يابسة ، وآليات تحرّكها المصلحة . إنه عالم أُفرِغ من الروح . إنَّ فيكو يعتزم أنْ يُبرز من الماضي ، من الأصول ، الأشياء نفسها ، في شكلها الملموس والمميز ، والكائنات نفسها ، بلحمها ودمها ، كما عاشت وستعيش ، وهي مغمورة في جماعات بشرية أكثر اتساعاً (حيث الأسرة ، المؤسَّسَة على قدسية الزواج ، تشكل قاعدة الهرم الاجتماعي) بدل تجريد الأشياء والكائنات .

ولهذا الغرض يوسع فيكو نطاق بحوثه لدراسة اللغات ، ووسائل نقل أفكار الامم ، وحكايات الشعراء الكبار ، « والأساطير » المثقلة بالحكمة العريقة في القدم ، وأصول الحق ، والتنظيم السياسي في المجتمعات البدائية ، والدور الاساسي للدين ، موحداً في كل ذلك بين خيال المُنَجِّم وحدسه وبين الصبر الشغوف للعالِم . ولم يكن هناك أي شك لديه في أن المسيحية هي التي أعطت الفكرة « الأكثر صفاءً » والأكثر كمالاً لله » ، وأنَّ أوروبا تدين لها بحضارتها الرفيعة ، وأنها تُعتبر ، « حتى من أجل الغايات البشرية » أسمى من كل الأديان الأخرى ، لأنّها تجمع بين حكمة السلطة وحكمة العقل » .

هل يجب التوضيح بأن العقل المُستَنَد اليه ليس له أي شيء مشترك مع عقل ديكارت

---

(1) ضد ديكارت ـ أنظر ـ ب. كروس ـ المرجع السابق ذكره ـ ص : 1 وما بعدها .

حول فيكو إقرأ = جـ. شي ـ روي (J. CHAIX-RUY) « تكوّن الفكر الفلسفي لـ. جـ. ب. فيكو » (La formation de la pensée philosophique de J.B. VICO) ـ أطروحة دكتوراة في الآداب ـ جامعة اكس ـ مرسيليا (منشورات 1943- Louis- Jean à Cap) أنظر = بنديتو كروس « فلسفة جان باتيست فيكو » ـ(La philosophie de J.B. VICO) ترجمة هـ. دارسيل وجـ. بورجان ـ.H.) ; Bourgin d'Arsiles et G. باريس ـ Giard et Brière ـ1913 أنظر ايضاً = « الأعمال المختارة لفيكو ـ باريس ـ منشورات P.U.F. ـ 1946 ـ ترجمة وعرض = شي ـ روي)(Chaix- Ruy)

والآخرين ، للفكك والانفصالي ، بنظر فيكو : إن هذا العقل يخلق مجدداً كلاً عضوياً مما كان ذلك العقل يجزؤه ويعارضه بشكل تعسفي بحجة الادراك الحسي الواضح والمتميز . إنه يوفق ، كما تدعو لذلك الكنيسة الكاثوليكية ، بين العمل الحر للانسان الذي يخلق تاريخه الخاص ، واتجاه العناية الإلهية ـ كما يوفق بين منطق العقل وشعلة الخيال .

إن طموح العلم الجديد للطبيعة المشتركة للامم هو ، على ضوء هذه المعطيات ، التالي : « رسم الدائرة الخالدة لتاريخ مثالي ، تدور حولها ، في الزمان ، تواريخ كل الأمم ، بولادتها وتقدمها ، وانحطاطها ونهايتها »[1] .

الدائرة الخالدة : السير للامام والرجوع (Les cours et recours)

هذه الدائرة هي دائرة العصور الثلاثة : الإلهي ، والبطولي والبشري التي تستجيب لها ثلاثة أنواع من الطبيعة والأخلاق والحقوق الطبيعية واللغات والخطوط (وهكذا فإن الخطوط الإلهية ، وبالذات « الهيروغليفية » سبقت الحروف) ، وكذلك ثلاثة أنواع من الاجتهادات والأحكام ، وثلاثة أنواع من الحكومات : التيوقراطية (في عصر وسطاء الوحي) والارستقراطية ، والبشرية . ويقصد فيكو بالحكومات البشرية تلك

« التي تتلاقى فيها المساواة في الطبيعة العاقلة ، وهي السمة الخاصة للانسانية ، مع المساواة المدنية والسياسية ؛ وحينذاك يولد كل المواطنين أحراراً ، سواءً كانوا يتمتعون بحكومة شعبية . . . أم كان هناك ملك واحد يضع كل رعاياه تحت مستوى نفس القوانين . ونظراً لأنَّ في يده وحده القوة العسكرية ، فإنّه يرتفع فوق المواطنين بتمييز مدني بحث » .

وهكذا تكون الدول ، في العصور البشرية ، ديمقراطية أو ملكية ، نتيجة لأسباب مختلفة كلياً عن تلك أنتجت الارستقراطيات في العصر البطولي . ويمتدح فيكو « روح الصراحة » التي تميز الجمهوريات الشعبية « عدوة الاسرار التي تحب الأرستقراطية أن تحيط نفسها بها » ، كما يمتدح « الروح الكريمة » للملكيات . وذلك ليس بدون أن يستنتج أنه في العصور التي يكون العقل فيها أكثر تطوراً فإن الحكم الأكثر اتفاقاً مع الطبيعة البشرية هو الملكية . فهي ترتفع ، برأيه ، على أنقاض الديمقراطية ، ولهذا فإن من الطبيعي أن يحكم الملك بطريقة شعبية (« فنظراً لرغبته بأن يكون كل رعاياه متساوين . . . يقوم بإذلال الأقوياء . بطريقة تجعل الصغار لا يخشون شيئاً من قهرهم »)[2] .

ضمن هذه الدائرة ذات العصور الثلاثة تدور إذن الامم بالرغم من التنوع اللامحدود في أخلاقها وعاداتها ، ولا تخرج منها مطلقاً . إن تواريخها الحقيقية المرتبطة بالزمان تجري في هذه الدائرة فوق اللوحة الخلفية لتاريخ مثالي خالد . إنها تنجم عن ترابط وثيق بين الأسباب والنتائج ،

---

(1) أنظر ـ جـ . بورجان ـ ص : 36 و ب . كروس ص : 66 وما بعدها .
(2) أنظر ـ ب . كروس ـ الفصول 15 -16 -17 ولا سيا ص 226

داخل النظام الثابت للعصور . إنها تروي ، من حيث تعريفها ، مسيرة الزمن التي خضعت لها هذه الأمم ، التي تولد (أو بعبارة أخرى ، تبدأ) وتنمو (أو بعبارة أخرى : تتطور من خلال التقدم والانحطاط) وتنتهي .

إنه لأمر بديهي أنَّ قانون النمو أو التطور هذا ، بما فيه من تقدم ، لا يُبشر ، بأي طريقة كانت ، بمفهوم تورغو وكوندورسيه ، وبأملهما العقلاني بتقدم مستمر ومتصل ، ووفق خط مستقم . لكن إعادة فيكو مع ذلك للنظرية التقليدية القائلة بالدورات التاريخية والعودة الخالدة ، وهي النظرية المتشائمة والمثبطة للهمة ، سيكون لا منطقياً . إن من الصحيح أن نظرية فيكو في السير للامام والرجوع (corsi et ricorsi) ، إذا ما أسيء فهمها ، تجعل الذهن يميل بسهولة لذلك . فالكتاب الخامس من « العلم الجديد » عنوانه « عودة الامور البشرية الى مجرى الثورات التي تقوم بها الأمم » (في حين أن عنوان الكتاب الرابع هو : « المجرى الذي يتبعه تاريخ الامم ») . إن فيكو يعتزم أن يبين كيف تبدأ المجتمعات ثانية نفس مجرى الحياة وفق الأشكال المتعاقبة التي تريدها العناية الإلـهية ، وكيف ـ على سبيل المثال ـ تعيد « الأزمنة البربرية الحديثة » ، والمقصود بذلك العصور الوسطى ، ومرحلة بعد مرحلة ، إنتاج « الأزمنة البربرية القديمة » ، أي أزمنة اليونانيين والرومان ، وكيف تؤدي عودة نفس الحاجات السياسية ، لاعادة إنتاج ، ولتجديد شكل الحكم الاتحادي للآشيين (Achéens) والايتوليين (Etoliens) ، في هذا البلد الاوروبي أم ذاك في زمن فيكو : فإذا كان اليونانيون قد وجدوا أنفسهم مضطرين للحذر من طموحات قوة جبارة مجاورة ، فإن نفس السبب يفسر قيام الكانتونات السويسرية والولايات المتحدة . تلك هي نظرية السير للامام والرجوع [1] .

إنهما يكتسيان في نظر فيكو معنىً ميتافيزيقياً ودينياً بشكل أساسي كلياً : لأنهما يسمحان ، من خلال تنوع الأشكال الخارجية ، بإدراك ما يسميه « تطابق مضمون » التاريخ الذي يقوم بتفسيره . وهما يبرهنان ، بما فيه الكفاية ، على أن مؤلـفه استهدف ، بالحقيقة ، التاريخ المثالي الخالد ، من خلال الحديث عن التاريخ الخاص والزمني لليونانيين والرومان . إنهما يساهمان ، كما يرى ، في تبرير عنوان « العلم الجديد » ، « الذي يمكن أن يكون مغروراً ، إلاَّ أنه يمتلك الحق به بسبب موضوعه ،الذي هو : « الطبيعة المشتركة للامم » .

إن نظرية السير للامام والرجوع هذه لا تستبعد فقط التقهقر ، وإنما أيضاً الركود ، والعودة لنقطة الانطلاق . إن حركة التاريخ البشري التي تنظمها العناية الإلهية هي حركة نحو الأعلى . إنها تتضمن تجليدات (يستذكر فيكو حكاية الطائر الخرافي (Le phénix) الذي يزعم أنه يعيش خمسة قرون ، ثم ، بعد أن يحرق نفسه ، ينبعث من رماده وهو أكثر شباباً وجمالاً) وإغناءات تُكتسب نهائياً في كل حركة ذهنية تمَّ قطعها مجدداً في إطار النظام الثابت . إنها حركة نحو الاعلى . ولكن بدل أن تنتشر في خط مستقيم » تأخذ (على حد تعبير جـ . شي ـ روي (J. Chaix-Ruy)) شكل الحلزون

(1) أنظر ـ ب . كروس ـ الفصل 11 ـ ص : 130 وما بعدها .

المتسع أكثر فأكثر » .

هل كان لصاحب مذهب السير للامام والرجوع ، هذا النابولي ذي المعرفة الاستثنائية الذي أمضى كل حياته تقريباً في الصحراء ، هذا النبي المعذب « كما لو أنه يحترق بلهيب داخلي » ، هل كان لفيكو التعيس الحظ (كما كان يُسَمّي نفسه) أدنى حظ بالعيش في العصور القادمة ؟ . إن شيئاً لن يكون أكثر اختلافاً ، وأكثر تناقضاً ، بصفة جذرية ، بينما حملته هو والحماسة التي سيُرَحَّبُ بها في نهاية القرن تقريباً ، لدى كوندورسيه . إن شيئاً لن يكون أكثر اختلافاً بين هدفه السامي والهدف الذي كان على هذا الأخير أن يُسهم فيه حتى الموت . إن الرسالة التي عارض فيكو بها جهاراً عقل القرن ، والعناد الذي تقدم به لمعارضة تيار الأنوار ، كانا يحكمان ، على ما يبدو ، على ذكراه بالغرق نهائياً في غياهب النسيان . إننا قلما كنا نشك بأن صوته المضطرم كان يبشر ، من بعيد جداً ، بما سيُوصف ، بسعادة ، بأنه « عودة المطرود » (على حد تعبير جـ. غسدورف) . وبالعكس تماماً ، فقد كنا متأثرين ، بجانب من سيصفه بينيدتو كروس نفسه « بالمتخلف » ، وبالرفض الفيكوي لفهم القيمة « الثورية » لمذهب الشك وللعقلانية وللتمرد ضد الماضي ، باعتبارها أدوات حربية ضرورية »(1) .

وفي حين أن كوندورسيه فهم جيداً هذه القيمة ! فإن حسَّ المستقبل والصيرورة الانسانية - وهي صيرورة إنسانية بصفة بحتة وصارمة ، ومتأصلة كلياً ومطهَّرة كلياً من كل تعالٍ - سيكون حصته المجدَّدة للأبد : لقد اهتم هو فقط بمدينة البشر التي على الفلسفة أن تبنيها . وكان لهذا على يقين من إيمانه العلماني كلياً ، ولم يكن يخشى قط من التنبؤ ، في المؤَلَّف الذي نعرفه ، بأن :

« كل شيء يقول لنا بأننا نلامس إحدى الثورات الكبيرة للجنس البشري . . . . إن الحالة الحالية للأنوار تضمن لنا بأنها ستكون ثورة سعيدة » .

---

(1) حول الحركة الحلزونية أنظر - شي روي - ص : 299

الفهرست

الموضوع **الصفحة**

الاهداء 5
كلمة تعريف بالمترجم 6
استهلال 7

الكتاب الأول : المدينة ـ الدولة

مقدمة : الفكر السياسي والمدينة اليونانية 14
الفصل الأول : قبل أفلاطون 19
1 ـ الحوار الكبير حول أشكال الحكم 20
2 ـ من الكون الى الانسان : من الأيونيين الى السفسطائيين 25
3 ـ رد الفعل السقراطي 33
الفصل الثاني : أفلاطون من الجمهورية الى القوانين 37
1 ـ الجمهورية 38
2 ـ السياسي 51
3 ـ القوانين 53
الفصل الثالث : السقراطيون الصغار 63
1 ـ اكزينوفون 63
2 ـ ايزوقراط 66
3 ـ الكلبيون والسيرينيكون 70
الفصل الرابع : ارسطو والسياسة 75
1 ـ نظرية الجماعة السياسية 77
2 ـ الأسس الاخلاقية والسياسة للمدينة 82
3 ـ المدينة المثالية 92

الفصل الخامس : أرسطو : الدساتير الواقعية 97
1 ـ تصنيف الدساتير 97
2 ـ فن علاج الدساتير 104
3 ـ الدستور الأفضل القابل للتطبيق : الجمهورية المعتدلة 110

الكتاب الثاني : من الامبراطوريات الى الدول ـ الامم

الفصل الأول : التطلع للمدينة العالمية : من الاسكندر الى قسطنطين 116
1 ـ العصر الهلليني 117
2 ـ الجمهورية الرومانية والرواقية الوسطى 125
3 ـ الامبراطورية الرومانية : من سينيكا الى ماركوس ـ أوريليوس 134
4 ـ الامبراطورية الرومانية والمسيحية 143
الفصل الثاني : المدينتان (القديس أوغسطين وتأثيره) 149
1 ـ من القديس بولس الى القديس أوغسطين 149
2 ـ مدينة الله 151
3 ـ الدولة حسب القديس أوغسطين 153
4 ـ الكنيسة والدولة حسب القديس أوغسطين 157
5 ـ الأوغسطينية السياسية 160
الفصل الثالث : صراع السيفين 167
1 ـ المذهب الغريغوري 168
2 ـ نحو انتصار الاكليروس 171
الفصل الرابع : القديس توما الاكويني والفكرة الوسيطية للدولة 178
1 ـ الفكرة الوسيطية للدولة 179
2 ـ التوماسية السياسية 184
الفصل الخامس : نحو الدولة القومية والسيدة 197
1 ـ النزاع البونيفاسي 200
2 ـ دانتي 207
3 ـ مارسيل دو بادوا 210
4 ـ غيوم دوكام 218
5 ـ انشقاق العالم المسيحي وإرث العصور الوسطى 221

الكتاب الثالث : الدولة ـ الامة الملكية ـ النمو والذروة

مقدمة 229
الفصل الأول : الدولة والأخلاق : مكيافيللي 231

1 ـ الخطب والأمير 232
2 ـ فكرة الدولة وفكرة الانسان عند مكيافيلي 237
3 ـ الاحتجاج 247
الفصل الثاني : الاصلاح أو الدولة والدين الحقيقي 256
1 ـ لوثر 256
2 ـ كالفن 262
3 ـ الحروب الدينية ومناهضو الملكية 270
الفصل الثالث : الدولة والسيادة ، جان بودان مؤلف الجمهورية 283
1 ـ السيادة : دورها ، علاماتها ، ومقرها 285
2 ـ السيادة : مصدرها ومداها 288
3 ـ السيادة : حدودها 290
4 ـ السيادة والحكم : الحكم الأفضل 292
5 ـ طبع الشعوب والأشكال السياسية 294
الفصل الرابع : بين بودان وهوبس 298
1 ـ في فرنسا ، نحو الحكم المطلق الحقيقي 298
2 ـ اليسوعيون : السلطة غير المباشرة وحق المقاومة 302
3 ـ التوسيوس او الديمقراطية التجمعية 308
4 ـ غروتيوس أو ثورة الحق الطبيعي 313
5 ـ في انجلترة : نحو الثورة الطهرية 318
الفصل الخامس : توماس هوبس أو الفردية الاستبدادية 323
1 ـ روح هوبس ومتطلباته 324
2 ـ من البشر الطبيعيين الى الانسان الاصطناعي : الدولة. اللوفياتان 325
3 ـ الدولة اللوفياتان حقوقها وواجباتها 330
4 ـ الدولة اللوفياتان والدين 334
الفصل السادس : ذروة الحكم المطلق في فرنسا 340
تفوق وسمو النظام الملكي الفرنسي 342
سيادة الملك المطلق والتي لا تتجزأ 344
الكوابح الاخلاقية الاساسية ، الحكم المطلق والتعسف 346

الكتاب الرابع : الهرطقة وتطوراتها

الفصل الأول : الأزمة وتحضيراتها 352
1 ـ الحدثان 352
2 ـ الأرثوذكسية المزدوجة 356

3 ـ المرطقة : الفردية والعقلانية 358
الفصل الثاني : جون لوك أو الفردية الليبرالية 368
1 ـ الفيلسوف : تحليل الروح 369
2 ـ المقالتان : من المبادىء الخاطئة الى المبادىء الصحيحة 378
الفصل الثالث : في فرنسا : الليبرالية النبيلة 391
1 ـ فنلون ، سان سيمون ، بولانفليه 392
2 ـ من الرسائل الفارسية الى الرسائل الفلسفية 399
3 ـ نحو « روح القوانين » : « التأملات » 404
الفصل الرابع : روح القوانين 406
1 ـ المشروع الضخم للمؤلف وتحقيقه 406
2 ـ سياسة مونتسكيو : الحكم المعتدل 418

الكتاب الخامس : اصلاحات أم ثورة 435
الفصل الأول : الأنوار أو سياسة العقل 436
1 ـ الحزب الفلسفي 436
2 ـ فولتير وديدرو 448
3 ـ هلفيتيوس وهولباخ 460
4 ـ حالة دافيد هيوم 466
الفصل الثاني : جان جاك روسو أو دولة الشعب 475
1 ـ من الخطب الى العقد الاجتماعي 475
2 ـ مبادىء الحق السياسي 487
3 ـ مشروع كورسيكا وبولونيا 515
4 ـ الخلاصة : توضيح 520
الفصل الثالث : من ثورة لأخرى 527
1 ـ الثورة الاميركية 527
2 ـ الأمة من مابلي الى سياس 532
3 ـ فكرة التقدم 541

هذا الكتاب

ساهم الفكر السياسي ، باعتباره أحد أشكال الأعمال الفكرية حول وضع الانسان في المجتمع ، في صنع الحضارات . فهو ينسق ويربط بين التمثلات أو الأفكار التي لم يكن بامكان العقل إلا أن يكونها حول الظاهرة الأساسية : ظاهرة السلطة .

لماذا هذا التمايز بين المحكومين والحكّام الذي يفترضه مفهوم الحكم نفسه ؟ . ما هي القيم التي يمكننا ان نبرر وترسي أسس « الالزام السياسي » ؟ . لماذا يحتكر هؤلاء الحكام القهر « بالسيادة » ؟ . ما هي الغايات التي يسعى لها عمل السلطة ؟ . ما هي الحدود التي تصطدم بها هذه السلطة ؟ . ما هي قيمة أشكال الحكم المختلفة ؟ هل يوجد هناك شكل مثالي ، أو على الأقل ، أفضل شكل ممكن ؟ .

تلك هي الأسئلة الرئيسية التي تطرحها ظاهرة السلطة هذه التي لا يمكن فصلها عن السياسة . ولكن تغيرت الحلول التي قدمت لها حسب الزمان والمكان . فهذا ما يمكن فهمه بسهولة . لقد خضعت هذه الحلول بالفعل لتغير مزدوج : تغير السياق الفكري العام ، وتغير سياق المؤسسات .

إن الفكر السياسي تاريخا خاصا يدخل في نطاق التاريخ العام . وهذا التاريخ الخاص هو أحد فروع التاريخ العميقة والأكثر أهمية من التحركات السطحية ، والأكثر ظهورا للعيان . إنه تاريخ غني بمجموعة [illegible] ، في نفس الوقت ، بنتائج مباشرة وغير مباشرة على السلوك الانساني

إن المجلدين الأول والثاني من هذا التاريخ للفكر السياسي ، واللذين يغطيان الفترة الفاصلة بين الدول ـ المدن في اليونان القديم ، وانحطاط
الملكية ، يقترحان القيام بعملية إعادة بناء دقيقة لهذا الإرث الفكري
عشية الثورة الفرنسية ، عبر الرجال والمؤلفات والتيارات التي أت

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع